المُوحّدون الدُروز: الوَاقِع والتَصوّرات

أوراق بحثية في التاريخ والاجتماع والثقافة



الموحدون الدروز: الواقع والتصورات

أوراق بحثية في التاريخ والإجتماع والثقافة

الموحدون الدروز: الواقع والتصورات

أوراق بحثية في التاريخ والإجتماع والثقافة

كمال الصليبي

أمير طاهري

نائلة قائدبيه

عاهد قنطار

ليلى فوّاز

محمد رضا وصفي

مايكل بروفنس

سامي مكارم

فؤاد إسحق الخوري

دايفيد براير

فادي شاكر

سامي الرفاعي

الأب أنطوان ضو

ترجمة د. محمد شيّا



الناشر

مؤسسة التراث الدرزي

لندن، المملكة المتحدة

لدى المؤسسة عدد محدود من نسخ هذا الكتاب بتجليد فني (كرتونه)
للحصول على نسخةٍ منها يمكن الإتصال على 01-347923 أو 01-739750
الطبعة الأولى، 2019، بيروت، لبنان

Published in 2019

By the Druze Heritage Foundation

48 Park Street, London W1K2JH, UK

Tel: 020 7629 7761

Fax: 020 7499 3386

www.druzeheritage.org

Email: druzeheritage@hotmail.com

Email: info@druzeheritage.org

ISBN 978-9953-0-4788-1

توطئة

يسرّ مؤسسة التراث الدرزي أن تضع في متناول القراء مجموعة مختارة من الأوراق البحثيّة التي عرضها فريق من الباحثين في مؤتمرين نظمتهما المؤسسة في جامعة أوكسفورد بالتعاون مع كلية سانت أنطوني التابعة للجامعة، الأول في تشرين الأول/ أكتوبر 2001، والثاني في تشرين الأول/ أكتوبر 2004. صدرت وقائع المؤتمر الأول باللغة الإنكليزية عام 2006 في كتاب بعنوان *"The Druze: Realities and Perceptions."* وقد إرتأت المؤسسة ترجمة بعض المقالات الواردة في الكتاب ونشرها مع بعض الأوراق التي قُدمت في المؤتمر الثاني، فكان هذا الكتاب.

والمؤسسة، إذ تقدّر عالياً الإستنتاجات والأفكار والآراء الواردة في هذه المقالات والتي تبقى ملكاً لأصحابها، تعبّر لهم عن عميق الإمتنان لإعتماد مؤتمراتها منبراً لعرضها ومناقشتها.

المحتويات

مقدمة كتاب *The Druze: Realities and Perceptions*.......................... 9

تمهيد 11

الدروز: صورة تاريخية.. 23

كمال الصليبي

السيّد جمال الدين التنوخي المصلح الدرزي الكبير 35

نائلة قائدبيه

العلاقة الدرزية – البريطانية بين 1840 و1860 59

ليلى فوّاز

زعماء جبل الدروز والبحث عن مصلحة الجماعة في عالم متغيّر 73

مايكل بروفنس

جوانب من التركيب الاجتماعي الدرزي.................................... 95

فؤاد إسحق الخوري

دروز بيروت 117

فادي شاكر

تعريف بالجماعة الدرزية في الأردن...133

عاهد قنطار

ملاحظات حول بعض الجماعات الشبيهة بالدروز 145
أمير طاهري

الدروز وأهل الحق(*) 161
محمد رضا وصفي

الصوفية في المعتقد الدرزي..167
سامي مكارم

المخطوطات الدرزيّة في المكتبات الأوروبيّة والأمريكيّة.....................175
دايفيد براير

الخطّ العربي منذ عصر الحاكم بأمر الله حتى اليوم(*).......................183
سامي الرفاعي

ربيع جابر ويوسف الانجليزي 197
كمال الصليبي

أوقاف الموحّدين الدروز للأديار والكنائس في جبل لبنان(*) 213
الأب د. أنطوان ضو

(*) النص الأصلي وُضع باللغة العربيّة.

مقدمة كتاب

The Druze: Realities and Perceptions[*]

كان من عظيم سروري أن أرحب بالمفكرين الذين تظهر أبحاثهم في هذا الكتاب والذين شاركوا في مؤتمر مؤسسة التراث الدرزي حول "الدروز: الواقع والتصورات" الذي إنعقد في جامعة أوكسفورد عام 2001. لقد كانت الأبحاث والمحاضرات والمناقشات في المؤتمر مثار الاهتمام، والمقالات التي يضمها هذا الكتاب ستكون، بلا شك، ذات فائدة للّذين يسعون إلى زيادة معرفتهم بالدروز – معتقدهم، هويتهم ومجتمعهم، والدور الذي لعبوه في تاريخ الشرق الأوسط.

يبدو أن ثمّة ما هو خاص ومشوق حول الدروز، الذين كتب حولهم الكثير في المؤلفات العلميّة والعامة. وما نبتغيه نحن هو تقديم صورة صحيحة عن الدروز والحفاظ على تقاليدهم الجديرة بالتقدير.

إن ما يبعث الإرتياح في النفس ان يتأمل المرء في الناحية الروحيّة من الحياة وأن يواكب السعي نحو المعرفة في هذا العصر الذي تسيطر عليه المادية. ومؤسسة التراث الدرزي تدعم هذه الفضائل بقوة، وهي إنّما أنشئت لضمان إستمرارها عملياً عبر التقدم العلمي وتعزيز دراسة التاريخ والتراث الدرزي، وجمع الأدبيات الدرزية أينما وُجدت، وإنشاء مركز للمعلومات ومكتبة، ورعاية الأعمال الأكاديمية بما فيها المؤتمرات والمنشورات.

لقد مثّل مؤتمر عام 2001 خطوة نحو إنجاز تلك الأهداف. وخلال الفترة القصيرة منذ قيامها، أصدرت المؤسسة كتابين بتكليف منها، وهنالك ثلاثة كتب تحت

[*] Edited by Kamal Salibi, Druze Heritage Foundation, London, 2006.

الطبع، وسبعة كتب أخرى ستصدر قريباً[ϕ]. إني آمل أن تسهم هذه الأعمال في بناء فهم أعمق عن الدروز وكذلك في توفير حوار صادق بين الثقافات.

وأود أن أعبّر عن إمتناني الشخصي إلى الدكتور يوجين روغن وإلى مركز دراسات الشرق الأوسط في كلية سانت أنطوني بجامعة أوكسفورد لما قدموه من نصح وتشجيع وتعاون من أجل ضمان إنعقاد مؤتمر 2001. وأقدم شكراً خاصاً إلى البروفسور كمال الصليبي وفريق العمل في المعهد الملكي لحوار الأديان في عمّان، الأردن، على عملهم الممتاز في تنظيم المؤتمر والإشراف عليه. وأُعرب عن تقديري للجهد الهام الذي بذله السيد نديم شحاده ومساعدوه في جعل إجتماعاتنا وإقامتنا موضع ذكرى دائمة، وإلى أعضاء مجلس أُمناء مؤسسة التراث الدرزي لدعمهم الكبير. وختاماً، أتوجه بالشكر الحار إلى البروفسور سامي مكارم على لوحة الخط الرائعة التي قدّمها لكل مشارك في المؤتمر.

في هذا الوقت الذي تشيع فيه دراسات العولمة، يبدو لنا أن ثمة العديد من مجالات البحث التي يمكن إستكشافها حول الدروز المنتشرين في بلدان عدة.

إننا نرحب بشتى الإقتراحات والمساهمات بهذا الشأن.

سليم خير الدين

أوكسفورد

12 تموز / يوليو 2002

[ϕ] أنجزت المؤسسة إصدار 28 كتاباً حتى هذا التاريخ (المحرر).

تمهيد

يشتمل القسم الأول من هذا الكتاب على أوراق ذات منحى تاريخي، تليها أوراق يغلب عليها الطابع الإجتماعي، وترد في الختام أوراق ثقافيّة التوجه.

يبدأ الكتاب بصوره تاريخيّة للدروز يرسمها المرحوم الدكتور كمال الصليبي وهو المؤرخ الكبير الذي درس ومحّص تاريخ لبنان والشرق الأدنى بأدق تفاصيله وأعاد كتابته في ضوء قراءاته وأبحاثه وإستنتاجاته. يؤكد الدكتور الصليبي على تمسّك الدروز بالهوية والأرض دون أن يعيقهم هذا التمسّك عن "الإشتراك الفعال في شؤون المجتمعات الأوسع التي إنتموا إليها" أو "يمنعهم عن الإلتزام بالهوية العربية الأشمل التي إشتركوا فيها مع مجتمعات مسلمة ومسيحية أخرى في الشرق الأدنى."

يلي ذلك مقال للدكتوره نائلة قائدبيه (الجامعة الأميركية في بيروت) عن السيد جمال الدين التنوخي، المصلح الدرزي الكبير الذي عاش في القرن الخامس عشر والذي تقول عنه أنه "الشخص الذي كان الأكثر تأثيراً في التاريخ الدرزي." وبالنظر لِـ"مجموعة أعماله، من شروحه الموثقة لبعض رسائل الدروز، إلى كتاباته الدينية، ومقالاته الأخلاقية، إلى المثال الأخلاقي الشخصي الذي قدّمه في أثناء حياته، إعتبر بإستمرار نموذجاً للإيمان الدرزي."

ويضم الكتاب بحثاً تاريخياً لكل من ليلى فواز ومايكل بروفنس (Michael Province). تتناول ليلى فواز (جامعة طفتس Tufts) العلاقة الدرزية – البريطانية بين 1840 و1860، وتشير بصورة خاصة إلى دور المبعوث البريطاني اللورد دوفرين (Dufferin) الذي عبر حرصه على الدروز "كان يبتغي على الأخص موازنة الدعم الكامل الذي قدمته فرنسا للموارنة والكاثوليك... "غير أن ذلك لم يكن ممكناً، إذ "كان على الدروز بعيد الحرب الأهليّة، ومع أنهم المنتصرون فيها، وربما

بسبب من ذلك، أن يواجهوا الإتهامات بأنهم الطرف الذي يجب أن يُلام ويُعاقب للأحداث التي وقعت." وتخلص فواز إلى القول: "إذا نظرنا من مسافة نصف قرن إلى الوراء، فإنه ليظهر أن العلاقة الخاصة [مع بريطانيا] لم تُفد الدروز كثيراً."

وبالإنتقال من جبل لبنان إلى جبل الدروز، ومن القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين، يعرض مايكل بروفنس (جامعة كاليفورنيا – سان دييغو) المواقف المتباينة لدى زعماء جبل الدروز تجاه الثورة الوطنيّة السورية (1917–1925) من جهة، وتجاه الدولة العثمانية من جهة أخرى. فإنتفاضة سلطان الأطرش ضدّ العثمانيين ثمّ ضدّ الفرنسيين عام 1918 لم تكن تحظى في بدايتها بالإجماع حتى داخل عائلته، إذ كان إبن عمه سليم الأطرش مسانداً للدولة العثمانيّة. غير أن بروفنس لم ير في ذلك الخلاف مصدر إنشقاق بين دروز الجبل بل إعتبره "عبارة عن تنافس ... حول الطريقة المثلى لحفظ الجماعة الدرزية وتأمين مصالحها. لقد كان خلافاً على الطريقة وليس على المضمون." كان كلاهما، سلطان وسليم، ورغم خلافاتهما الحادة، مهتمين سنة 1918 بمصلحة جماعتهما ورخائها. غير أن بروفنس يستدرك فيقول: "ومع ذلك فمن المؤكد أيضاً أن سلطان قد وسّع من مفهومه للجماعة ومصلحتها لتشمل لا الدروز فقط وإنما الوطن السوري الجديد بأكمله." وهكذا "أمكن لسلطان المتحرر من كل قيد خارجي أن يتحرك كما يرغب وبات أول من رفع العلم العربي فوق الجبل."

في القسم التالي من الكتاب أوراق ذات طابع إجتماعي. فإلى جانب ورقة فؤاد إسحق الخوري بعنوان "جوانب من التركيب الإجتماعي الدرزي"، ترد دراسة عن دروز بيروت وتعريف بالجماعة الدرزية في الأردن، ومقالة عن بعض الجماعات الشبيهة بالدروز ومنهم "أهل الحقّ"، تليها مقالة للراحل الدكتور سامي مكارم حول "الصوفية في المعتقد الدرزي".

في مقالته "جوانب من التركيب الإجتماعي الدرزي"، ينوّه عالم الإنثربولوجيا الراحل فؤاد إسحق الخوري (الذي عمل فترة طويلة في الجامعة الأميركية في بيروت) بتماسك الدروز الدائم وتضامنهم ليس في لبنان وحسب بل في سوريا وفلسطين أيضاً.

ويرجع الخوري لحمتهم الداخلية هذه إلى أربعة عوامل: إيمانهم بالتقمص، وتأثير كبار مشايخهم، وعيشهم في مناطق متقاربة نسبيّاً، وتشديدهم على "حفظ الإخوان" عملاً بوصية الإمام حمزة بن علي. ويركز الكاتب على أخلاقيات الدروز وعاداتهم وطقوسهم الدينية. فيقول أن الدروز يتوكأون في إجراءات إنضباطهم الأخلاقي على ما يسميه إبن خلدون الوازع، أي الرادع الداخلي وهو عكس الوازع السلطاني، أي الرادع الخارجي الرسمي. وكل درزي عرضة إلى طرائق متنوعة من الضبط الإجتماعي. "الكلمة المفتاح هنا هي (الضبط)، إذ يتعلم الدرزي، عبر حياته كلها، أن يضبط كلامه، وميوله، ورغباته، وملذاته الجسدية، والحذر من أن يظهر إنفعالاته أو أحاسيسه علانية، أو حتى من الضحك أو الأكل الزائد."

وفي مقدمة دراسته عن "دروز بيروت" يسعى الباحث فادي شاكر إلى إزالة إنطباع سائد أن الدروز متواجدون في جبل لبنان ووادي التيم وجبل الدروز وأجزاء من فلسطين وحسب، ويشير إلى إحتمال وجود درزي في مدينة بيروت منذ زمن مبكر قد يعود إلى القرن الثاني عشر الميلادي. يقول شاكر إن الدروز كوّنوا على مدى فترة طويلة من الزمن "جزءاً حيوياً من بيروت وسكانها الأصليين، وإكتسبوا شخصية متميزة عن شخصية إخوانهم أبناء الجبل." فدروز بيروت " كانوا دائماً جزءاً مكوناً من سياسة بيروت وإقتصادها ومجتمعها وتاريخها بالتأكيد." وعمل شاكر في دراسته على "أعطاء صورة مفصلة لتوزعهم الجغرافي في سياق إعادة بنائه لتاريخ إستيطانهم في بيروت وتحولهم إلى جزء أساسي من نسيج المدينة ومجتمعها." وقد إعتمد في عرض توزعهم الجغرافي على سجلات محكمة بيروت.

وفي تقديمه للتعريف بالجماعة الدرزية في الأردن يشير الباحث عاهد قنطار إلى أن رئيس أول حكومة أردنية كان درزياً (رشيد طليع) وكان ذلك عام 1921. يعرض لبداية سكن الدروز في الأزرق عام 1918، وحين "تحول الأزرق إلى قاعدة للثورة العربية الكبرى نقل الأمير فيصل بن الحسين قيادته إلى هناك" فباتت مركز تواصل مع السوريين ومع أعداد كبيرة من الدروز الذين إنضموا إلى "جيش الثورة العربية". وغداة سقوط حكم الأمير فيصل في سوريا، إنتقل إلى الأردن عدد من

الشخصيات الدرزية حيث تبوأوا مراكز رفيعة. مع عام 1932 إرتفع عدد الدروز وغدوا جزءاً مكوناً من المجتمع الأردني. ووفق تقديرات الكاتب، بلغ عدد الدروز عام 2004 حوالي 12,500 مواطن يقيم معظمهم في الأزرق وعمّان.

يقول الباحث والصحافي أمير طاهري في مقالته "ملاحظات حول بعض الجماعات الشبيهة بالدروز": "المقالة هذه هدفها لفت الإنتباه إلى بعض نقاط التجاور، وربما التشابه، بين الدروز وعدد من الجماعات في بلدان مختلفة". وهذه الجماعات الصغيرة تمتد من شمال إفريقيا إلى شبه القارة الهندية – الباكستانية ودخولاً إلى قلب الصين.

تزعم كل هذه الجماعات (تقريباً) القربى، بشكل أو بآخر، للإسلام بالمعنى العام والمبدئي، ولسبب رئيسي واحد على الأقل، وهو الإشتراك في الأيمان بوحدانية الله. وتفضل معظم الجماعات أسماء من مثل "الموحدين" أو "عبّاد الله" أو "منشدو الله".

من أهم العناصر المشتركة بين هذه الجماعات أسلوب العيش البسيط أو المتقشف الذي تعتمده. الزوجة الواحدة، لا تعدد الزوجات، هي القاعدة. إحترام الأكبر سناً، وأحياناً إلى حدّ العبادة (كما في بعض أجزاء آسيا الوسطى). ولا وجود الأمكنة رسمية للعبادة، فهي إما غير موجودة، أو يجري التوجه إليها في أيام معينه فقط، وفي الغالب الخميس أو الأربعاء.

بعد ذلك يقدم الباحث محمد رضا وصفي عرضاً مختصراً لأهل الحقّ ويعرض لوجوه الشبه بينهم وبين الدروز فيقول ان "أهل الحقّ طريقة من الطرق الباطنية الحية في إيران، وهم على قرابة فكرية من الدروز... تهدف طريقة أهل الحقّ إلى الوصول إلى الحقّ الذي هو الله"، وهم يؤمنون بالتناسخ والحلول. وترتكز أخلاقياتهم على أربعة عناصر: صفاء الروح، الصدق في الكلام، الإبتعاد عن الأهواء والفناء في الله، والخدمة الصادقة لخلق الله.

مع أهل الحق يتلاقى الدروز في النظرة إلى الصوفية.

في مقالته حول "الصوفية في المعتقد الدرزي" يعرض الراحل الدكتور سامي مكارم وجوه التلاقي بين مبادئ التوحيد والتوجه الصوفي فيقول: "الإنسان إنما يصل

إلى الإحسان أو التوحيد بالحب، وبالحب فقط. لأن التوحيد، حسب الدروز، هو وحدة حقيقة الإنسان الداخلية (السرّ) مع حقيقة الله. وهو ما يطلق عليه حال التحقق... وإنجذاب النعمة الالهية إلى الحب هو عطف إلهي (الرحمانية)." ويقترب الصوفي عبد الكريم الجيلي من المفهوم الدرزي حين يعرّف الرحمانية بإعتبارها "التجلّي الأعظم والإستغراق الأكمل كمالاً."

يختتم الكتاب بثلاث أوراق ثقافية – تحليلية وبدراسة موثقه عن أوقاف الموحدين الدروز للأديار والكنائس في جبل لبنان.

يقول الباحث دايفد برايز (David Bryer) في مقالته عن "المخطوطات الدرزية في المكتبات الأوروبية والأميركية" إن هناك مئتين وخمسين مخطوطة في هذه المكتبات، نقل معظمها في أواسط القرن التاسع عشر، في أعقاب الصراع بين الدروز والمسيحيين في لبنان حيث نُهبت بعض الخلوات الدرزية وسُرقت مخطوطاتها وبيعت لأوروبيين. تتواجد هذه المخطوطات في 25 مكتبة في أوروبا وفي بضع مكتبات في الولايات المتحدة.

ويركّز برايز على مخطوطة Arab e213 في مكتبة بودليان (أوكسفورد) التي قيل أنها من وضع الإمام حمزة بن علي، فيعرض تحليلاً دقيقاً للنص يخلص عبره إلى إستنتاج مخالف.

وفي مقالته عن الخط العربي منذ عصر الحاكم بأمر الله، يقول سامي الرفاعي إن الخط العربي بلغ أرقى مراتب الجمال في القرن الرابع الهجري. "وإن كان للدولة الفاطمية سحرها الحضاري الخاص، فإن عصر الحاكم بأمر الله هو بلا ريب أهمّ وأعظم مراحلها."

ويؤكد الكاتب على إهتمام الحاكم بالثقافة والعمران وعلى كبير إهتمامه بالخط العربي الذي إعتمده في تزيين الجامع الأنور وأغناه بالخطوط العربية الرائعة وتزيين الباب الخشبي الذي أهداه للجامع الأزهر.

وينطلق الكاتب بعد ذلك للحديث عن الأمراء التنوخيين فينقل عن مؤرخيهم أن "أهم ما كان على الأمير التنوخي أن يتقنه ويجيده هو فن الخط بعدّة أقلام". وينوّه بالأمير عز الدين جواد التنوخي الذي كان ذا قدرة عقلية فائقة "وكتب آية الكرسي على حبة أرزّ."

"وبعده لم يجرؤ أحد أن يكتب آية الكرسي على حبة أرزّ حتى ظهر واحد من حفدة هذا الأمير ومن أبناء قومه عنيت به العبقري النابغة المرحوم الشيخ نسيب مكارم..." ويتحدث عن نجله الدكتور سامي مكارم فيقول أنه "يخط لوحاته معتمداً إبراز الأحرف العامودية كالالف والكاف فيسافر معها قلمه إلى أعلى، حتى لتبدو مسالك إبتهال إلى الله وتوقاً للفناء في الحقّ."

وفي عرضه لرواية "**يوسف الإنجليزي**" لربيع جابر، يعرّف كمال الصليبي الكاتب الروائي ربيع جابر بأنه "قارئ نهم، نباتي، قليل الإجتماعيات." وُلد في عائلة درزية في بلدة كفرنبرخ الشوفية. من روايات ربيع جابر العديدة، إختار الصليبي رواية "**يوسف الأنكليزي**" للعرض والتحليل، وهي قصة شقيق حقيقي أو متخيّل للجد الأكبر لربيع، وقد كانت له إتصالات مع الأرساليات البروتستانتية الأميركية والبريطانية في جبل لبنان وبيروت، أعقبتها إقامة طويلة له في إنجلترا، ما تركه في حالة ضياع كامل حول كيف يتصرف في الحياة.

يقول الصليبي: "ما أدهشني... هو كثافة المادة التاريخية [في الرواية] والطريقة المتخيلة والتلقائية التي تقدّم بها تلك المادة، وكذلك قدرة المؤلف على إستعادة مناخ الأيام الخوالي... يأتي المشهد حيّاً بكل تفاصيله لا يفوته منه شيء." ويضيف الصليبي، "**يوسف الأنجليزي**" هي، بكل المعايير، ملحمة عائلية – حقيقية في جزء منها ومتخيّلة في جزء آخر. هي تروي قصة أجداد ربيع، آل جابر الدروز من قرية كفرنبرخ، في جبال الشوف: القرية التي تأخذ في الرواية إسم 'كفربُرك'.

ختام الكتاب دراسة شاملة موثقة أعدّها الأب د. أنطوان ضو (جامعة الحكمة) تضم لائحة مفصّلة بالأوقاف الدرزية التي وُهبت أو بيعت للموارنة والروم الأرثوذكس والروم الكاثوليك واللاتين والسريان والبروتستانت. يورد الأب ضو في

مقدمة دراسته قولاً للشيخ قبلان القاضي: "يد وفرّغت إلى إختها"، تعبيراً عن العلاقات الصادقة والأيجابية والمثمرة بين الموحدين الدروز والمسيحيين بعامة والموارنة بخاصة في جبل لبنان لاسيّما في عهد الأمير السيد جمال الدين عبد الله التنوخي في القرن الخامس عشر وعهد الأمير فخر الدين المعني الثاني في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

يقول الأب ضو إن تبادل المساعدات الخيرية بين الدروز والمسيحيين هو أمر معروف لدى العامة. كما أن الدروز قد تعاملوا مع المسيحيين على إختلاف كنائسهم تعاملاً إيجابياً فساعدوهم على مدى القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر. "وسمة الهبة أو البيع بين الدروز والمسيحيين لم تكن تخضع للقوانين بل تنطلق من الصداقة والمودة... ولم يكونوا يعطون صكاً بذلك إلا لأجل الحاجة إليه في المستقبل البعيد."

رؤوف الغصيني

مؤسسة التراث الدرزي

بيروت، ابريل/نيسان 2019

الدروز: صورة تاريخية*

كمال الصليبي

تبدأ حكاية الدروز بما يسمى «الكائنة»، وهي صراع محوري اندلع في القاهرة عام 408هـ/ 1017م داخل الحركة الإسماعيلية في عهد الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله (386-411هـ/ 996-1021م)، ونتج عنه سقوط، ومن ثم موت محمد بن إسماعيل الدَرَزي، أحد زعماء هذه الحركة، ليبقى حمزة بن علي، منافسه الأكبر، وحده في سدّة الإمامة.

كان أحد الخلافات بين حمزة والدرزي يدور حول قضية لاهوتية تتعلق بكيفية تعبير شخص الحاكم بأمر الله عن وجود اللاهوت بين الخلق. وكانت الباطنية الإسماعيلية تجلّ الخلفاء الفاطميين باعتبارهم أئمة معصومين، وتقول إن كلّ إمام منهم، في شخصه الحيّ، يجسّد بدوره «العقل الفعّال»، أي القوة الخلاقة، وهي إحدى الحدود الكونية الأساسية الكامنة في الألوهية. والعقل الفعّال هو الحدّ الذي يصوغ العالم المحسوس في ضوء الأفكار المطلقة. وانطلاقاً من هذا المعتقد، ذهب الدَرَزي إلى القول بأن الحاكم بأمر الله، بخلاف من سبقه من الأئمة الاسماعيليين، هو التجسيد الحي لـ«العقل الكلّي» وليس «العقل الفعّال». وهذا

*مقدمة ببليوغرافيا التراث الدرزي الصادرة عن مؤسسة التراث الدرزي عام 2001 (الطبعة الأولى) وعام 2010 (الطبعة الثانية).

The Druze Heritage: An Annotated Bibliography, second edition, edited by Rana Yusuf Khoury, London: Druze Heritage Foundation, 2010, pp. 1-11.

نقلها عن الأصل الإنكليزي مروان حمدان مع مراجعة المؤلّف.

العقل الكلّي هو أعلى الحدود. وخالفه حمزة في هذا القول، فرفع الحاكم إلى مرتبة أعلى من مرتبة الإمامة، معتبراً ناسوته (أي شخصه البشري) تعبيراً حيّاً عن الحقيقة الكونيّة يوحّد بين حدودها، ومرآة تعكس القوّة المتعالية عن الحدّ والمحدود التي أبدعت العقل الكوني الأعلى والتي امتلكت طبيعة غامضة يعجز الفهم الإنساني عن إدراكها. ومن هنا جاء اسم «الموحّدون» الذي فضّل الدروز عبر التاريخ أن يُعرفوا به، علماً بأن تسميتهم «الدروز» أو «الدرزية»، على ما يعتقد، هي نسبة إلى الدَرَزي الذي خسر الرهان على قيادة الطائفة. وعندما اختفى الحاكم بأمر الله أواخر عام 411هـ/1021م قال أتباعه أنه غاب عن العالم، وأنه سيعود عندما يحين الوقت ليظهر سلطته الكاملة ويحقّ الحقّ على الأرض. وعندها يظهر المؤمنون وينال الذين ظلّوا ثابتين على عقيدة التوحيد النعيم المعرفي.

ولا بدّ من استطراد تاريخي يوضح موقع المذهب الدرزي ضمن المنظور الإسلامي العام. فالإسلام، كدين توحيدي مستند على النص الموحى به في القرآن، جعل مبدأ التساوي بين أتباعه أساساً للعدل، وذلك منذ البداية، وبين السنّة وغيرها من المذاهب الإسلامية على السواء. وكان المسلمون في زمن النبيّ محمد متساوين في الواقع من خلال إجماعهم على الاعتراف بتفوقه الروحي كرسول للّه. أما بعد وفاته، أحسّ الكثير منهم أن مبدأ التساوي تصدّع عندما تسلّم الخلفاء زمام الأمور. وهؤلاء الخلفاء تمّ اختيارهم من أعيان قريش من الصحابة، دون غيرهم ممّن كانوا جديرين بالخلافة. ورأى بعض المستائين من حصر الخلافة في قريش أن البيعة الحرّة المستندة إلى جدارة الشخص، لا أصوله العرقية أو القبلية، يجب أن تكون الأساس في اختيار الخلفاء، لكون المسلمين جميعهم متساوين من ناحية المبدأ. وهذا الرأي، تاريخياً، هو الذي قال به الخوارج. ورأى آخرون أن التساوي بين المسلمين لا يضمنه إلا خلفاء من سلالة النبيّ، أو من أهل بيته. وتجمّع أصحاب هذا الرأي حول علي بن أبي طالب، ابن عم النبيّ وزوج ابنته فاطمة

ووالد سبطيه الوحيدين، الحسن والحسين، فصاروا يعرفون باسم شيعة علي. ومن هنا جاء اسم الشيعة في الإسلام.

وبويع علي خليفة ليصبح رابع الخلفاء الرّاشدين (656-661م)، فأحيت مبايعته آمال الشيعة بتثبيت سيادة أهل البيت على المسلمين. لكن هذه الآمال لم تتحقّق، إذ أصبحت الخلافة، بعد علي، مقصورة على السلالة الأموية في دمشق (661-750م)، ومن بعدُ على السلالة العبّاسية في بغداد (750-1258م). فتوقّف الشيعة عن الاعتراف بشرعية الخلفاء الذين تتابعوا على حكم الدولة الإسلامية، وصاروا يعترفون، في المقابل، بسلسلة من الأئمّة من سلالة علي، وأولهم علي بالذات، معتبرينهم أوصياء على الأمّة. واعتبر الشيعة أن الإمامة كانت لعلي حتى قبل تولّيه الخلافة، ثم انتقلت بعد وفاته إلى ابنه الأكبر الحسن (توفي عام 669م)، ثم إلى ابنه الأصغر الحسين الذي قُتل في واقعة كربلاء بجنوب العراق عام 680م، وهو يحاول استعادة الخلافة من بني أمية لأهل البيت. ومع مرور الزمن بدأ الشيعة يولون علياً مكانة خاصة كوليّ للّه تميّز بعصمة انتقلت بعده إلى الأئمّة من سلالته عن طريق النصّ، أي عن طريق تعيين كل إمام لخلفه في حياته.

واختلف الشيعة بعد وفاة الحسين حول شروط الإمامة، فانقسموا إلى عدة طوائف. منهم من رأى أن أي سليل لعلي وفاطمة هو مؤهّل للإمامة، شرط أن يكون قادراً على ترسيخ نفسه فيها والمحافظة عليها. وهؤلاء أُطلق عليهم اسم الزيديّة نسبة إلى زيد بن علي، وهو حفيد للحسين خرج داعياً لنفسه بالخلافة في أواخر العصر الأموي ولقي حتفه نتيجة لذلك (740م). وأصرّ آخرون، وهم الشيعة الإمامية، على أن الإمامة يجب أن تنحصر في الذكور من سلالة الحسين، بكراً عن بكر.

ثمّ ظهرت اختلافات بين هؤلاء بعد وفاة الإمام السادس جعفر الصادق، رابع خلفاء الحسين. وكان جعفر أوصى أن يخلفه ابنه الأكبر إسماعيل إماماً

سابعاً، لكنّ إسماعيل توفي ووالده ما زال حياً. فاعترف معظم الشيعة الإمامية بأخيه الأصغر، موسى الكاظم، إماماً سابعاً بعد وفاة جعفر عام 765م. وهؤلاء صاروا يعرفون بالشيعة الإثني عشرية، لأنهم واصلوا اعترافهم بالأئمّة من سلالة الحسين حتى الإمام الثاني عشر، محمد. (وفي اعتقاد الشيعة الإثني عشرية أن محمداً دخل «الغيبة» عام 874م، وأنه سيعود من هذه الغيبة مستقبلاً، باعتباره المهدي المنتظر، ليحقّ الحقّ في العالم). ومن الشيعة الإمامية، في ذلك الوقت، من قال إن «الإمامة لا تعود القهقرى»، أي أن حقّ إسماعيل بالخلافة كإمام سابع لا يمكن إعادته إلى أبيه ثم تحويله لأخ أصغر. وهؤلاء صاروا يعرفون بالشيعة السبعية، لاعترافهم بإسماعيل بن جعفر، وليس بأخيه موسى، إماما سابعاً. والسبعيّة من الشيعة الإمامية لا يختلفون عن الإثني عشرية في اعتبارهم الأئمة من سلالة علي وفاطمة معصومين من الكبائر والصغائر، وأنّ تعاقبهم على الإمامة أمر غير مفوّض لنظر الأمّة ولا يقوم على الاختيار.

ومن الشيعة السبعية من لم يعتبر إسماعيل بن جعفر آخر الأئمّة، بل اعترف بخلفاء له في الإمامة، من نسله، عاشوا في «الستر» (أي الخفية) في انتظار الوقت الذي يستطيعون فيه الظهور من جديد لتأسيس الخلافة الحقّة على المسلمين ونشر العدل بينهم على أساس التساوي الكامل. وصار هؤلاء يعرفون بالإسماعيلية، ويعملون سرّاً، وبشكل محكم التنظيم، على توفير الظروف المناسبة من أجل ظهور أئمّتهم من الستر إلى العلن حتى يتمكّنوا، بوصفهم أصحاب الحقّ في حكم الأمّة، من أن يحلّوا محلّ الخلفاء العبّاسيين المغتصبين للخلافة في بغداد.

ومن هنا استمدّت الدعوة الإسماعيلية فعاليتها، مما مكّن عُبيد الله، سادس أئمة الستر، من الظهور عام 909م في ما يسمّى اليوم تونس، والإعلان عن نفسه خليفة فاطمياً، متخذاً لنفسه لقب المهدي. وفي عهد الخليفة الفاطمي الرابع، وهو المعز لدين الله (952-975م)، تمت السيطرة للفاطميين على مصر (969م) حيث قاموا ببناء مدينة القاهرة، ناقلين عاصمتهم إليها بعد فترة قصيرة.

وبعد أن استقرّت سلطتهم على مصر، بدأ الفاطميّون يتوسّعون نحو بلاد الشام، ببواديها وجبالها الوعرة، حيث انتشرت القبليّة وعمّت الفوضى بشكل شبه مستمرّ منذ سقوط دولة الأمويين في دمشق عام 750م. وبدأت سيطرة الفاطميين على الأجزاء الجنوبية والوسطى من بلاد الشام في عهد الخليفة العزيز بالله (975-996م)، وتمّت السيطرة الكاملة عليها في عهد ابنه وخليفته الحاكم بأمر الله (996-1021م).

واستمرّ الخلفاء الفاطميّون يعتبرون أنفسهم أئمّة إسماعيليين. لكنْ ما إن ترسّخت مكانتهم في الخلافة حتى اضطرّوا إلى التعامل مع شؤون الدولة العادية، فأصبحوا يحكمون كما كان يفعل غيرهم ممّن تسلّم الحكم على الإسلام. وكان الحاكم بأمر الله الوحيد بين هؤلاء الخلفاء الذي سعى جاهداً لتحقيق الوعد الإسماعيلي بعالم أمثل يسود فيه الحقّ والعدل. ولد والحكم الفاطمي في القاهرة في أوجه، وتولى الخلافة في اليوم التالي لوفاة أبيه، وهو بعد في الحادية عشرة من عمره. وقد أُجلس يوم مبايعته على عرش من ذهب، وعلى رأسه عمامة مرصّعة بأنفس الجواهر. لكنْ ما إن بلغ الحاكم سنّ الرشد حتى تخلّص ممّن نصّبوا أنفسهم أوصياء عليه، وبدأ يحدث تغييرات جذرية في أسلوب الحكم الفاطميّ، مظهراً بساطةً وتفهماً وإحساساً بالعدالة الاجتماعية لم يعتد عليها رعاياه. وبعد أن وطّد حكمه في مصر، بدأ الحاكم يلتفت إلى إكمال ما بدأه أبوه من السيطرة على بلاد الشّام، بتهدئتها وفرض النظام عليها. وفي شمال الشّام، أثبت الخليفة الشاب نفسه نداً للرّوم (أي البيزنطيّين) المسيطرين سياسياً وعسكرياً على أنطاكية وما يليها من البلاد. فتعزّز موقع الخلافة الفاطميّة، بالتالي، إلى حدّ لم يبلغه من قبل. لكنّ الحاكم كانت لديه، في الوقت نفسه، خطط أخرى لإعلاء شأن الحكم الفاطميّ من الناحية المعنويّة، إذ عقد العزم على نشر القيم الأخلاقية بين رعاياه، ومحاربة الفساد والتبذير والفجور، ومنع الأثرياء والمتنفّذين من إيذاء الفقراء والضعفاء واستغلالهم. وبدت التدابير التي اتّخذها الحاكم بهذا الشأن غير مبرّرة، بل وعلى

درجة من الغرابة والشذوذ، بالنسبة للطبقات الاجتماعيّة التي تأذّت منها. أمّا بالنسبة للمتمسّكين بمثاليّة المعتقدات الإسماعيليّة، فكان الأمر يتعلّق أخيرا بإمام مصمّم على تحقيق وعد الدعوة الإسماعيلية بالعدالة الاجتماعية والتّساوي بين المؤمنين، المتجذّرَيْن في تعاليم الإسلام، ليس فقط من حيث المبدأ وإنما أيضا من حيث التطبيق. وبالنسبة لهؤلاء الإسماعيليين، لم يكن الحاكم بأمر الله إماماً مهديّاً ومعصوماً وحسب، بل كان بالإضافة إلى ذلك منبعاً للإيمان الحقيقيّ، تجلّت الألوهية في ناسوته.

وبدءاً بالسنوات الأخيرة من عهد الحاكم، ترسّخ مذهب الدروز في التوحيد اللاهوتيّ على يد حمزة بن علي، ثمّ بشكل أساسي – وإن لم يكن حصراً– على يد تابعه المقتنى بهاء الدين المسمّى «التالي»، وذلك من خلال سلسلة من الرسائل والكتابات المسمّاة «رسائل الحكمة. » وبعد اختفاء الحاكم بأمر الله توقّفت الدعوة الدرزيّة تدريجاً في مصر، وبدأت تتوجّه أساساً نحو بلاد الشّام، حيث استمرّت حتى عام 434هـ/1024م، وهو تاريخ «منشور الغيبة»، آخر رسائل المقتنى بهاء الدين. وجذبت الدعوة إليها بالشّام أتباعاً من القبائل والعشائر العربية في مناطق جبليّة مختلفة، منها جبل السمّاق، من أعمال حلب الغربيّة، ووادي التيم عند المنحدرات الغربيّة لجبل الشيخ، ومناطق الغرب والشوف من جبل لبنان، وما جاور الشوف إلى الجنوب من مرتفعات الجليل والجولان، وكذلك في أطراف غوطة دمشق والأطراف الجبلية لسهول حوران الى الجنوب (وهي المرتفعات التي صارت تعرف فيما بعد بجبل الدروز). وكانت فروع من قبائل عرب اليمن استوطنت هذه المناطق قبل مجيء الإسلام، ومن ذلك انتساب غالبيّة سكّانها إلى اليمنيّة. وفي هذه المناطق الريفيّة ذاتها، قدّمت الدعوة الدرزيّة دافعاً دينياً لموجة من ثورات هدفت، على ما يبدو، إلى تحرير الفلاحين من سطوة الملاّكين ورفع الظلم عنهم. وقد تمّ قمع واحدة من هذه الثورات، في جبل السمّاق، عام 423هـ/1032م بوحشية قلّ مثيلها.

وما لبث المقتنى بهاء الدين أن دخل الستر، وتوقفت الدعوة الدرزيّة في البلاد. وأصبح مذهب التوحيد بعد ذلك مكتفياً بما له من أتباع أصليّين. وبسبب ذلك أغلق الدروز عقيدتهم أمام غيرهم، منذ بدايات أمرهم تقريباً، إذ رفضوا أيّ أتباع جدد وأحاطوا تعاليمهم بالسريّة. ويلاحظ، بالمناسبة، أن معتقدات الدروز، كما صاغها حمزة بن علي والمقتنى بهاء الدين وغيرهما، تستمد زبدتها من تأمّلات المعتزلة (من القرن الميلادي الثامن حتى العاشر)، ومن التصوّف الإسلامي، ومن الباطنيّة الأفلاطونيّة الجديدة لدى إخوان الصفا (القرن الميلادي العاشر)، كما أنها تعكس تأثير الفكر الإغريقي القديم، مع إيلاء احترام خاص لأقطاب الفلسفة الإغريقيّة مثل فيثاغوروس، وسقراط، وأفلاطون، وأرسطو، وأفلوطين. ومن أسس المعتقد الدرزي مبدأ المساواة الكاملة بين المؤمنين، رجالاً ونساءً، ونظام أخلاقي يفرض عليهم الصدق والإخلاص والتعاضد فيما بينهم والمحافظة على سرّ دينهم.

وفي زمن المصلح الدرزي الكبير الأمير عبد الله التنوخي، المعروف بالسيّد (توفي عام 885هـ/1480م)، وربّما بتدبير منه، صارت الممارسة الدينيّة عند الدروز تميّز بين فئتين من المؤمنين، رجالاً ونساءً: فئة «العقّال» الذين تسلّموا مبادئ دينهم، وفئة «الجهّال» الذين لم يتسلّموها. وللعقّال عادة زيّ خاص يميّزهم عن غيرهم، ويفترض فيهم التمسّك بالفضيلة والرزانة، والمثابرة على العبادات، والامتناع عن المسكرات، كما يفترض فيهم عدم قبول السلع أو الأجور من مصادر يشتبهون فيها. وعليهم كذلك أن يتجنبوا العنف وأي إفراط آخر في السلوك، وأن يحافظوا على علاقات حسنة مع الجميع، وأن يسعوا إلى تسوية الخلافات والنزاعات في مجتمعهم عند وقوعها. أما الجهّال، فيفترض فيهم الالتزام بالأصول الأخلاقية المتعارف عليها في المجتمع الدرزي، دون التقيّد بأي التزام ديني، والاعتماد على إرشاد العقّال في المسائل الروحيّة والعامّة. وكان على الجهّال، كما على العقّال، أن يهبّوا للدفاع عن مجتمعهم إذا تعرّض للخطر. ومن ذلك جاء المثل الدرزي المعروف: «قوم بلا عقّال ضاعت حقوقهم؛ قوم بلا جهّال

راحوا قطايع».

وفي المعتقد الدرزي أن عدد النفوس في الوجود ثابت، لا ينقص أو يزيد، وأن نفس الفرد، عند الوفاة، تنتقل مباشرة لتتقمّص في جسد فرد آخر. ونفس الدرزي، حسب هذا المعتقد، لا تتقمّص إلا في درزي آخر من الجنس نفسه. وتخضع كل نفس لامتحانات متكررّة خلال تقمّصاتها المتعاقبة. والنفس التي لا تجتاز الامتحان في أحد تقمّصاتها قد تجتازه في تقمّص لاحق. والحكم النهائي لا يأتي إلا يوم القيامة، عندما يعود الحاكم بأمر الله إلى العالم. وعند ذلك تصبح مكانة النفوس التي تفوّقت في امتحاناتها المتتالية هي الأقرب إلى الله. ولا شكّ أن في هذا المعتقد ما عزّز الشعور بتماسك الجماعة واستمراريّتها لدى الدروز على مرّ العصور.

وثبت الدروز في مواطنهم الشاميّة الوعرة في القرون المتعاقبة وما تخلّلها من أحداث، يجمع بينهم الأمل في عودة الحاكم لكي يثبّت الدين الحقّ. وساعد على ثباتهم النظام الاجتماعي الذي ساروا عليه. فقد تميز المجتمع الدرزي، تاريخياً، بدرجة عالية من الثقة والاحترام بين أفراده قلّ مثيلها. وفي ذلك يكمن سرّ استمراره وصموده. وانطلاقاً من ثقتهم في تماسك مجتمعهم، لم يتردّد الدروز، في أيّ وقت، في التعاون الاجتماعي أو السياسي مع غيرهم، شرط أن يكون هذا التعاون مبنياً على أساس التّساوي وحسن النيّة والاحترام المتبادل. علماً بأن الدروز يُعتبرون مضرباً للمثل في التهذيب وإظهار الاحترام في المعاملة. أضف إلى ذلك تسامحهم تجاه غيرهم من الجماعات الدينيّة، لكونهم طائفة لا تسعى إلى فرض معتقدها على غير أتباعها.

كان أول ظهور واضح للدروز في تاريخ بلاد الشام خلال فترة الحروب الصليبيّة (1099-1291م)، وذلك في منطقة الغرب من جبال الشوف، المطلّة على بيروت، والتابعة للدولة البوريّة بدمشق؛ وملوك هذه الدولة من المسلمين السنّة. وكان الفرنجة احتلّوا بيروت عام 1110م، فوجد الملوك البوريّون في دروز

الغرب محاربين أشدّاء يناهضون الفرنجة المسيطرين على الساحل، ويمنعونهم من التغلغل عبر الجبال إلى الداخل. واستمرّ دروز الغرب في مناصرة ملوك دمشق ضدّ الفرنجة في العهدين الزنكي (1154-1174م) والأيّوبي (1174-1260م)، ثمّ في عهد المماليك (1260-1516م)، واضعين خبرتهم العسكريّة تحت تصرّف الدولة الإسلامية القائمة في كل دور. فساعدوا المماليك في إنهاء ما تبقّى من حكم الفرنجة على سواحل الشام، وبعد ذلك في حماية هذه السواحل من الغارات البحريّة التي شنّها الفرنجة عليها. (ويُذكر أن فرقة عسكريّة من دروز بيروت والغرب انضمّت عام 1425م إلى الحملة البحرية التي قام بها المماليك على قبرص، آخر معاقل الفرنجة في بلاد المشرق. وقد انتهت هذه الحملة بإخضاع ملوك قبرص من الفرنجة لدولة المماليك بمصر). ومقابل هذه الخدمات العسكريّة القيّمة التي قدمها دروز بيروت والغرب لنصرة الإسلام ضدّ الفرنجة، منحهم المماليك قدراً كبيراً من الحريّة في إدارة شؤونهم الداخليّة.

(تاريخ دروز الغرب خلال عهد الفرنجة والمماليك معروف من خلال أعمال اثنين من المؤرخين الدروز، هما صالح ابن يحيى (توفي حوالي عام 1435م) وحمزة بن أحمد ابن سباط (توفي عام 1523م). ولا يوجد مثل هذا التوثيق فيما يتعلق بالدروز في المناطق الأخرى من الشام. ويبدو أن دروز حوران كانوا في جملة الفلاحين ورجال القبائل في تلك المنطقة الذين تصدّوا لجيوش الحملة الصليبيّة الثانية (1147م) وأنهكوها خلال مسيرها من فلسطين إلى دمشق بغية الاستيلاء عليها. ومما يسجّل للدروز أنّهم وضعوا مواردهم العسكريّة تحت تصرف الدولة الإسلاميّة السنّيّة ضدّ الفرنجة دون تحفّظ أو تردّد في الوقت الذي كانت فيه المؤسسة الدينيّة السنّيّة بدمشق تدينهم شرّ إدانة بسبب معتقداتهم).

ثمّ جاء دور العثمانيّين في حكم الشّام. وبخلاف المماليك، لم يكن هؤلاء مستعدّين للسماح بالحريات المحلية التي اعتاد عليها دروز الغرب وسائر بلاد الشوف سابقاً. وبالتالي شهد القرنان السادس عشر والسابع عشر للميلاد ثورات

درزيّة متتالية ضد الحكم العثماني، قابلتها سلسلة من الحملات العثمانيّة الشّرسة ضدّ الشوف، نتج عنها هبوط كبير في عدد سكان المنطقة وتدمير العديد من القرى. لكنّ هذه الإجراءات العسكريّة، على قسوتها، لم تنجح في إخضاع دروز المنطقة إلى الدرجة المطلوبة. فاضطرت الدولة العثمانيّة، آخر الأمر، أن توافق على ترتيب خاصّ توكل بموجبه إدارة المناطق المختلفة من الشوف إلى أحد الأمراء المحليّين عن طريق الالتزام، فيكون هذا الأمير مسؤولاً عن ضبط هذه المناطق وجمع الضرائب من أهاليها. ومن هذا الترتيب جاء الوضع المميّز الذي صار يتمتّع به جبل لبنان في بلاد الشّام أيام العثمانيّين لاحقاً، سواءً في المناطق الدرزيّة في الجنوب أو المسيحيّة في الشمال. وتاريخ دروز الشوف في العهد العثماني معروف من خلال أعمال المؤرّخين المحليّين من الموارنة وغيرهم من المسيحيّين، وكذلك من خلال مصادر محلية وعثمانيّة أخرى، ومن خلال المحفوظات العثمانيّة الرسميّة.

(يُلاحظ، بالمناسبة، أن دروز الشوف حملوا السلاح ضد الحكم العثماني عندما كانت الدولة العثمانيّة في أوج قوتها. وابتداء بالعقود الوسطى من القرن التاسع عشر، هبّ أهالي جبل الدروز بحوران لمقاومة الدولة العثمانيّة عندما بدأت هذه الدولة تحاول تشديد قبضتها على ولاياتها الشاميّة عموماً. وفي منتصف العشرينيّات من القرن العشرين، ثار دروز حوران ضد الفرنسيّين، بعد ان خرجت فرنسا من الحرب العالميّة الأولى منتصرة وتم منحها الانتداب على سوريّة ولبنان. وهذه الثورة الدرزيّة بقيادة سلطان باشا الأطرش كانت الشرارة لثورة سوريّة عامّة ضد الانتداب الفرنسي استمرت ثلاثة أعوام.)

يعود تاريخ الروابط بين الدروز والمسيحيّين في جبل لبنان إلى القرن السادس عشر، عندما بدأ المسيحيّون يفدون إلى المناطق الدرزيّة من مناطقهم الأصليّة في الشمال. وكان دروز الشوف يعتمدون اقتصادياً على إنتاج الحرير، ففتحوا بلادهم لهجرة أعداد كبيرة من الفلاحين الموارنة وغيرهم من المسيحيّين

ليساعدوا في هذا الإنتاج. ولتشجيع هذه الهجرة، قدّم زعماء الدروز في المنطقة أراضي للوافدين المسيحيّين من أجل بناء الأديرة والكنائس عليها. وصارت القرى الدرزيّة التي استقر فيها المسيحيّون تسمى «الضِيَع المشرّفة، » على ما يقال. وفي تلك الأثناء، تمّت السيطرة للأمراء الدروز في الشوف على منطقة كسروان عن طريق الالتزام، وبعد ذلك على ما يلي كسروان شمالاً من المناطق المارونيّة، فأصبحت إدارة شؤون جبل لبنان شراكةً بين الدروز والموارنة.

ولم يطل الوقت حتى صارت للموارنة اليد الطولى في هذه الشراكة، بسبب تفوّقهم في العدد وصلاتهم مع الدول المسيحيّة الكاثوليكيّة في أوروبّا. ولم يظهر الدروز قلقاً يذكر من هذا التطور في مراحله الأولى. لكنّ توتّر العلاقات بينهم وبين الموارنة ما لبث أن بدأ في الظهور. وابتداءً بعام 1840، وبتحريض ودعم من فرنسا، بدأت الزعامات الدينيّة والإقطاعيّة المارونيّة تسعى إلى السيطرة الكاملة على جبل لبنان، مما جعل الدروز يشعرون بأنّ الخطر يتهدّدهم في عقر دارهم. وفي عام1860 جاء الردّ الدرزي أخيراً على التّحدي المسيحي بشكل عنيف، فتخلّت القيادات المسيحيّة عن أتباعها في المناطق الدرزيّة وتركتهم يواجهون مصيرهم وحدهم.

والواقع أن مدى العنف الذي أظهره الدروز ضدّ جيرانهم المسيحيّين عام 1860، في الشوف كما في وادي التّيم ومناطق أخرى، لا يمكن تبريره بأيّ صورة. لكنّ هذا العنف جاء في وقته يعبّر عن انفجار لمشاعر عداءٍ مكبوتة أثارتها عقود من الاستفزاز المسيحي غير المبرّر. وهذا ما ينطبق أيضاً على أحداث الشوف عام 1983 التي جاءت نتيجة لاستفزازات مسيحيّة طالت الدروز في أطراف معزولة من المنطقة، وبخاصّة في نواحي المتن والشحّار، ولم تحسب حساباً للنتائج، فجاء الردّ الدرزي عليها آخر الأمر غاية في العنف، بحيث دمّرت القرى المسيحيّة في المنطقة، وهُجّر الناجون من أهلها. وفي كلا المثالين، كان لجوء الدروز للعنف خروجاً عن تصرّفهم التاريخيّ المعهود القائم على مبدأ التعايش السلمي مع غيرهم على أساس

الشراكة العادلة وتبادل النوايا الحسنة. ومن أجل المحافظة على حسن التعايش مع الآخرين، كان على الدروز أن يضمنوا وجودهم أولاً، وذلك بالاستبسال في الدفاع عنه إذا بدا لهم أنه في خطر، وذلك سواء جاء هذا الخطر من الجار أو من قوى خارجيّة، وسواء كانت الظروف مؤاتية لهم أو ضدّهم.

يبقى القول أن الدروز فخورون بهويتهم وتماسك مجتمعهم، وشديدو التعلّق بترابهم، ومن ذلك أن العائلات الدرزيّة نفسها عاشت في القرى والبلدات نفسها، إن لم يكن في البيوت نفسها، على مدى قرون دون انقطاع. لكنّ هذا التمسّك بالهويّة والأرض لم يعق الدروز عن الاشتراك الفعال في شؤون المجتمعات الأوسع التي انتموا إليها، ولم يمنعهم عن الالتزام بالهوية العربية الأشمل التي اشتركوا فيها مع مجتمعات مسلمة ومسيحيّة أخرى في الشرق الأدنى. وفضلا عن ذلك، وبالرغم من كونهم مجتمعاً محافظاً في الأساس، أظهر الدروز انفتاحاً ملحوظاً على تأثيرات الحضارة الغربيّة في العصور الحديثة. ففي القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، رحّب زعماء الدروز اللبنانيّون بالبعثات التبشيريّة البريطانيّة والأميركيّة التي قدمت لتأسيس المدارس والكليّات في جبال الشوف كما في بيروت، وقدّموا لها الحماية. ولم يتردّدوا في إرسال أبنائهم وبناتهم إلى هذه المؤسّسات التعليميّة، فأصبحوا في تصرّفهم هذا قدوة لغيرهم. ونتيجة لذلك انتشر التعليم الحديث مبكرا عند الدروز بجبل لبنان إلى درجة لم تقلّ عن انتشاره عند المسيحيّين. وفي تلك الأثناء صار الدروز الذين تلقّوا التعليم في وطنهم أو في الخارج، يعتبرون من روّاد التقدم الاجتماعي والاقتصادي والثقافي في المجتمع اللبناني والمجتمع العربي الأوسع.

السيّد جمال الدين التنوخي
المصلح الدرزي الكبير(*)

نائلة قائدبيه

خارج 'الحدود' والعلماء الذين أوجدوا المعتقد الدرزي ونشروه، يُعتبر الأمير جمال الدين عبد الله التنوخي، والمعروف غالباً بالسيّد (1417–1479)، الشخص الذي كان الأكثر تأثيراً في التاريخ الدرزي[1]. فباعتبار مجموعة أعماله، من شروحاته الموثّقة لبعض رسائل الدروز، إلى كتاباته الدينية، ومقالاته الأخلاقية، إلى المثال الأخلاقي الشخصي الذي قدمه في أثناء حياته، اعتبر الرجل باستمرار نموذجاً للإيمان الدرزي.

وفي بحثي هذا، سأركز على الأمير عبد الله التنوخي، أولاً كقائد روحي للجماعة الدرزية، ثمّ كمُشرّع ومُصلح اجتماعي. وسأقوم، بعد ذلك، بمناقشة المساهمات التي قدمّها مريدوه وقوة الدفع التي تلت إصلاحاته. والسؤال الذي يُطرح هنا هو: ماذا كان دور السيّد في حفظ الهوية الدينية والاجتماعية للدروز، وهل كان ذلك حاسماً كما يعتقد عموماً؟

الخلفية

في السنوات التي تلت اختفاء الحدود، تبعثر عدد من 'رسائل' الدروز، فأُتلف، أو جرى إخفاؤه[2]. كذلك، كان قد فُقد مركز المرجعية، وكثير من نتف رسائل 'الحكمة' المتبقية كانت غامضة جداً وعلى نحو لا يفهمه إلا الخاصة.

(*) Translated from: Naila Kaidbey, "Al-Sayyid Jamal al-Din al-Tanukhi as a Druze Reformer" in *The Druze: Realities and Perceptions*, edited by Kamal Salibi, 2nd impression, London: Druze Heritage Foundation, 2006, pp. 43-59.

وفي النتيجة، غدا الأمر الروحي محصوراً بقلة قليلة لا أكثر.

قامت تمركزات الدروز في لبنان في مناطق 'وادي التيم'، و'الغرب' وجبال الشوف. وكان بين أوائل ساكني هذه المناطق عشائر من التحالف القبلي لـ'تنوخ'. فمنذ القرن الثامن الميلادي، أي قبل حوالي 300 عام من انطلاق 'الدعوة'، كلّفت الأسر الحاكمة في دمشق[3] الجماعة الدرزية الناشئة بحماية الثغور البحرية والطرق الجبلية. كانت المهمة التي أوكلت لها ردّ الغزاة ومراقبة الثغور المهمة. وأثبت آل تنوخ، في القرون التي تلت، أنهم بقيادة قادتهم القبليين التقليديين، محاربون مجرّبون، وعلى أهمية فائقة في حماية الساحل اللبناني على وجه الخصوص.

قادت المهام تلك، وما يشبهها، الدروز إلى ممارسة أقصى درجات التضامن الداخلي والسرية والكفاءة في إبراز مهاراتهم وقدراتهم العسكرية، ما ترك لهم حيّزاً محدوداً للاهتمامات الفكرية. فتُركت المسائل المتعلقة بمعتقدهم في كل منطقة لعقلائهم الكبار في السن، دونما اهتمام يذكر بالتنسيق أو التكامل بين أنشطة المناطق المختلفة. لقد جرى حفظ الرسائل كما بلغتهم من المصادر الأصلية ولكن من غير أية عناية أو بحث بمضامينها أو مكنوناتها الباطنية. وكان على الجماعة بالتالي أن تنتظر أربعمئة سنة قبل أن تجري إعادة تنظيم وهيكلة نظامها السلوكي ومعتقداتها الدينية بتوجيه من الأمير عبد الله السيّد[4].

وبالرغم من الدور المهم الذي لعبه الأمراء التنوخيون في إبقاء الجماعة الدرزية داخل حدودها الدينية، وفي ان بعضاً من أفراد آل تنوخ كانوا من 'العقّال'، فإن أحداً منهم لم يبلغ المرتبة التي بلغها الأمير جمال الدين، الذي امتلك في وصف مؤرخين معاصرين له، جمال الدين والدنيا معاً.[5]

القائد الروحي

وُلد السيّد في 'عبيه' لعائلة تنوخية في 22 ربيع الأول من سنة 820 هجري/29 أبريل 1417 ميلادي.[6] عانى جمال الدين من نشأة بائسة مادياً لوفاة والده وهو لا يزال يافعاً؛ إلا أنه أظهر إمارات التفوق في سن مبكرة. كان اهتمامه الأول حفظ كامل القرآن، وأنجز ذلك في سني شبابه المبكرة. كان قادراً على استذكاره من أوله إلى آخره، وحتى معكوساً. ووفق تعليق كاتب سيرته المؤرخ إبن سباط، يقول وبكثير من الإعجاب: "أن تستذكر الفاتحة وحدها معكوسة لضرب من الإعجاز، فكيف بالقرآن كله!"[7]

كانت مقاربة السيّد لدراسته منتظمة جداً، فقد جعل لنفسه هدفاً محدداً وأهمل في سبيل بلوغه كل ما عداه حتى حاجاته الأساسية. لا شيء بدا قادراً على حرفه عن غايته، لا الأحزان ولا الأفراح. وإذ أهمل كل إغراءات الحياة، انصرف كلياً إلى العبادة وإلى فترات تأمل لا تنتهي. وقد بدا جلياً بل راسخاً، وهو على عتبة الرجولة، تفوقه بين أقرانه. ويصفه إبن سباط بالقول: "لطيف، مثقف، ثابت في آرائه، دقيق العبارة، بل مقتصد في الكلام إلا إذا اتصل الأمر بشرح 'الحكمة'؛ لقد كان حكيماً ويندر أن أضطرب أو تعثّر في ذلك".[8]

اختار السيّد أن يتبع في حياته كما في مجلسه طريق الزهّاد. طالب الناس بما كان هو نفسه قادراً عليه، ومنع عنهم ما منعه عن نفسه. وشجّع أصحابه أن يرتدوا البسيط والخشن من الثياب، مشدداً على أن أفضل ما في المال هو أن ينفق على عمل الخير، ودعا إلى الاعتدال في جوانب الحياة الإنسانية كافة.[9]

والسيّد بذلك إنما يكون قد أرسى القاعدة لمعاصريه وللذين يأتون بعده. وعلى سبيل المثال، لا يزال شيوخ الجماعة الدرزية، 'العقّال'، يرتدون إلى اليوم أبسط الثياب اتباعاً للتقليد الذي أرساه السيّد. وفي وسع المرء أن يكبر تعاليم زهده

أكثر، حين يتذكر أنه كان أميراً في الواقع، وكان في وسعه بسهولة اكتساب الثروة وممارسة حياة الرفاه لو رغب في استثمار مكانته الموروثة.

إلا أنه أرسى، وبخلاف ذلك تماماً، نظاماً أخلاقياً صارماً، ألزم به حتى كبار أفراد الجماعة الذين اتبعوه في مسلكه. وشارك هؤلاء في تجنّب ملذات الحياة المادية والتركيز، بدلاً من ذلك، على الآتي من يوم الحساب والآخرة. ويقول كاتب سيرته:

> "لقد علمهم السيّد التصرف على نحو فاضل والتمييز ما بين القلوب الطاهرة والقلوب السيئة، والامتناع عن طلب الشهوات الدنيوية وعن أي تصرف شرير. لقد كانت تعاليمه الحسنة وأعماله الفاضلة أكثر من أن تحصى".[10]

القاضي الحَكَم

لاقت حياة الزهد والتقشف التي عاشها السيّد احترام الجميع. ولأنه لم يتملّك إقطاعاً[11]، ولا السلطة أو الثروة اللذين يلحقانه[12]، فقد كان مستقلاً عن الأمراء الحكام كما عن المماليك. وشهرته إنما نشأت فقط من موقعه كعالم دين درزي ولاهوتي ذائع الصيت في زمنه. وسرعان ما غدا تطابق سلوكه العملي مع ما يبشّر به قاعدة أخلاقية درزية عامة.

أثبتت سلطة العلم والأخلاق أنها تفوق سلطة الأمراء والحكام إجماعاً وقوة. فقد أعترف بالسيد الحَكم الأوحد للجماعة لا ينازعه فيها منازع، ميزةٌ كانت تمارسها سابقاً السلطات القضائية المعيّنة وحدها.[13] لكن الاعتراف هذا سرعان ما أورث شقاقاً بين السيّد وسائر التنوخيين – هو أمر سيكون له نتائج مهمة.

بالإضافة إلى احترام الدروز الكبير له، يورد المؤرخون أمثلة عدّة على الاحترام الذي ناله السيّد من أفراد جماعات دينية أخرى، فسعى كثير منهم، إضافة للدروز، إلى طلب المشورة والتحكيم لديه، وكان بين هؤلاء مسيحيون ويهود يفدون إلى القرية خصيصاً لطلب النصح أو التحكيم في نزاعات غير دينية.[14]

وفي حالة لافتة يوردها إبن سباط يظهر بوضوح اعتراض السيّد على جلب النزاعات المحلية بين الدروز أمام القضاء المملوكي. يفيد إبن سباط أن 'شيخاً' درزياً معتبراً[15] من أتباع السيّد في المنطقة تورط في نزاع مع جيرانه فعرض القضية على السلطات المحلية، التي حكمت على خصمه بعقوبة قاسية، منها التوقيف ودفع مبلغ مالي. وحين جرى نصح الرجل بأن يحمل قضيته أمام السيّد، أجاب: "ومن أنا ليصغي لي وخصمي أحد أقرب تابعي الأمير وأكثرهم وجاهة؟" فقيل له: "أنت لا تعرف الأمير جمال الدين، لا أحد عنده فوق العدالة، ولا حتى إبنه." وبعد استماع الأمير للطرفين، انتابت الدهشة الأمير لاكتشافه أن مريده قد تصرّف بطريقة سيئة. فما كان منه إلا أن أنّب الشيخ قائلاً:

> "لقد عرضت قضيتك أمام السلطات وأنت تعرف أنها غير عادلة. لقد أهانوا الرجل، وسلبوه ما لديه من مال يحتاجه لإعالة عائلته؛ ثم تريد أن تطرده بالقوة من منزله. هذا عمل المستبدين. لو كان لهذا الرجل أظافر ليخدشك بها لما كنت فعلت به ما فعلت. هل نسيت تعاليم دينك؟ فلتعرف، إذا كنت لا زلت تثق بنا، وتريد أن تبقى فرداً منا، فلتطع وتخضع للحق. أعد للرجل ماله ودعه يعود إلى قريته."[16]
>
> فما كان من الشيخ إلا الخضوع.

غدا السيّد ذائع الصيت بين أفراد جماعته بسبب من عدالته وحكمته، وأورثه ذلك الاحترام من الطبقات الاجتماعية المختلفة. فضمّ مجلسه الغني والفقير سواء بسواء، وكذلك أعياناً معتبرين من معتقدات أخرى، وكانت كلمته في كل الأوقات مسموعة ومطاعة.

'المجالس'

أقام السيّد مجلساً أسبوعياً لشؤون الإيمان والعبادة. وكان يستبعد من حضور المجلس كل من ارتكب إثماً أو خطأً بارزاً. وكان الناس يخافون العقوبة تلك، واعتبروها أقسى من أية عقوبة توقعها السلطات الرسميّة. ويعلّق إبن سباط على ذلك بالقول: "كان المبعدون من السيّد عن مجالسه يعتبرون ذلك أقسى من أيّة عقوبة يوقعها حكام البلاد أنفسهم."[17] كان الملتزمون حضور المجالس الأسبوعيّة يعرفون جيّداً أن أيّة أخطاء مسلكية يرتكبونها ستجعلهم طوعاً يغيبون عن حضور المجلس الأسبوعي. ويستمر "الإبعاد" الطوعي إلى أن يأمر السيّد خلاف ذلك. بل إن البعض كان يغادر قريته إلى منطقة أخرى بعيدة خجلاً وتكفيراً للذنب الذي ارتكبه. قال واحد من أولئك الذين "أبعدوا" أنفسهم:

> "لم أشعر في حياتي بمثل هذا الخوف. كان الموت أسهل. لقد واجهت في حياتي الحكام، سُجنتُ، وفَقدت اثنين من أولادي؛ إلا أني لم أكن يوماً في مثل هذا الموقف."[18]

هذا التقليد من المحاسبة الطوعية الدقيقة للنفس، والعقاب الذاتي، يستمران حتى يومنا هذا كنوع من الإمتحان للمتقبل للتعاليم الدينية ولمدى استمراره في خط السيّد.

شجّع السيّد على قيام مؤسسة 'المجلس' في كافة الأمكنة التي يسكنها الدروز. وكان يختار للمجلس في كل قرية شيخاً، 'السايس'، يتسم بالمواصفات العلميّة والمسلكيّة التي تؤهله لمركزه وفي خطى تعاليم السيّد. ولـ'السايس' السلطة لاستقبال أفراد جدد في المجلس، كما لمعاقبة أي مسيء بالإبعاد لفترة يحددها. وكانت نتيجة هذا التقليد تعزيز جودة السلوك الأخلاقي لأفراد الجماعة وتقديم المثال المعنوي للشبّان الجدد ما عزز من قوة النسيج الاجتماعي. وغدت

الممنوعات أو المحرّمات (من مثل السرقة، والاعتداء، وغيرهما) من الأمور النادرة الحدوث داخل الجماعة.[19]

ولا يفوتنا ملاحظة أن جلسات 'المجلس' الأسبوعيّة كانت مكاناً للنقاش في كثير من المسائل، الدينية والاجتماعية. وكان عنصر الثقة الداخلية يضفي على النقاش حرية تناول الوضع الديني للجماعة كما المشاكل، حتى اليوميّة، التي تتعلق بأوضاع الجماعة. وبسبب من ذلك، تحوّلت المجالس إلى أمكنة تبادل للعلم، والآراء، والنصح، بين 'العقّال'، ومصدراً للوحدة والقوّة. كما أنها كانت بالتأكيد أكثر حاجة وفائدة للجماعة في أثناء الشدائد والحاجة للوحدة الداخلية.

الأتباع

لم يكن للدروز قبل القرن الخامس عشر أية مؤسسات دينية. كان 'العقّال' نخباً تتميز بالعلم والمسلك الأخلاقي الدقيق فقط. لم يكن لهم من حيث المبدأ أي دور إضافي محدد أو أية سلطة على أفراد الجماعة. أراد السيّد تغيير كل ذلك. وسعى بالتعاون مع مريديه من الأتباع إلى إيصال رسالته إلى مجالسهم، في الحض على الفضيلة، والنأي عن الفساد وضرورة التمسك بأهداب الشرع.

سمحت الجهود تلك بتأكيد الاستمرارية لرسالة حمزة بن علي، مؤسس المعتقد الدرزي. وبدا كأن دعاة حمزة في زمنه قد تقمصوا دعاة بين يدي السيّد يدعون في مجالسهم وبيئاتهم بالحكمة والموعظة الحسنة والأعمال الصالحة. أشار السيّد إلى أتباعه أن يكونوا عادلين، فيساعدوا المظلومين، ويتخلصوا من الشوائب التي قد تكون قد علقت بالتعاليم أو بالمسلك هنا أو هناك. وبالتدريج بلغ هؤلاء ذرى جديدة من السمعة الطيبة والنفوذ بين الناس الذين توسموا فيهم وسيطاً وحكماً في مشكلاتم يغنيهم عن اللجوء إلى القضاة الذين تعيّنهم السلطات الحاكمة، وإن

كان هؤلاء يحكمون وفق قواعد الشرع السنّي الصارمة، بينما دعا السيّد إلى اعتماد أخلاقيات التوحيد.

كانت أوامر السيّد لأتباعه أن يتمثّلوا تعاليمه ومسلكه في تعليمهم ومسلكهم، فمنحهم ذلك سلطة معنوية حقيقية.[20] كان له من يمثّله في كل قرية، وكانوا مفوضين بالتحكيم والنصح بإسمه.[21] واستمر التقليد ذاك لسنوات بعد وفاة السيّد، إلى أن جاء وقت آخر اعتبر فيه الأمراء الحاكمون أن في ذلك انتقاصاً من سلطتهم وهيبتهم فتخلصوا من النظام الطوعي ذاك، وعاد 'العقّال' إلى دور تعليمي ومسلكي صرف أقل بروزاً في مجتمعاتهم.

المصلح الاجتماعي والديني

هناك غير سيرة تاريخية لحال الزمن الذي ولد فيه الأمير السيّد عبد الله التنوخي. وأشارت الوثائق التاريخية تلك إلى حال الفوضى الأخلاقية وسوء استخدام السلطة اللذين كانا سائدين. وعليه كرّست الإصلاحات التي عمل عليها السيّد موقعه كمصلح اجتماعي وديني. قارب السيّد جوانب حياة الدروز كافة، ودفع بالدروز ليكونوا أكثر تضامناً وورعاً وصنعاً لما يشرّف ولعمل الخير. وأكتفي هنا بالأكثر أهمية وديمومة من بين الإصلاحات التي جلبها الأمير السيّد.

عني السيّد، إضافة إلى الاستقامة الأخلاقية، بتعزيز العلم والثقافة بين مريديه. فتحدّث باستمرار على ضرورة التعلّم بل كان يدفع نفقات تعليم الأيتام في مدارس المناطق الدرزية. ورغم ندرة الكتب والمدارس في مجتمعه في الزمن ذاك، إلا أنه يروى أنه كان هناك في مكتبته مجموعة كتب نفيسة تزيد عن الثلاثمئة حول مسائل اجتماعية وتعليمية عدة.[22] وألف كذلك أعمالاً عدة دينية واجتماعية، من بينها "**سُبُل الأخيار**"، وهو كتاب نفيس تناول فيه القواعد التي يجب أن يتقيّد

بها الشيوخ في حياتهم العملية وفي عباداته؛ وعمل آخر مهم عنوانه "**سفينة اللغة**"، تناول فيه قواعد اللغة العربية ومفرداتها.[23]

ولكن يبقى أن أهم ما أنجزه السيّد في باب التأليف هو شرحه لرسائل ثلاث من رسائل المعتقد الدرزي: "الميثاق"، "كشف الحقائق"، و"شرط الإمام".[24]

"الميثاق" هو نصّ العهد الذي قطعه على نفسه كل من انتمى إلى مسلك التوحيد وقبل إلزاماته. ولأن معنى الميثاق أو العهد لم يكن ربما جلياً جداً زمن السيّد، أخذ السيّد على نفسه مهمة شرح كل كلمة في الميثاق. وكانت النتيجة قطعة فكرية شاملة تناولت بالتفصيل ما يعنيه مسلك التوحيد (الدرزية). تحدّث السيّد في شرحه على أن غاية الإنسان الحقيقية هي الاتحاد بالواحد، وأن كل انحراف عن الطريق ذاك تقود إلى الانفصال عن الله، والابتعاد عن نوره الإلهي، والحرمان من خيره، وفقدان المعنى الحقيقي للوجود. وكما ورد في "التوحيد"[25]، فإن الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يستطيع أن يضع حداً لأنانيته التي تبعده عن هدفه الحقيقي، وتغرّبه عن طبيعته الحقيقية. ويبدأ نصح السيّد بحسن استخدام "الجوارح" لتكون في خدمة غاية الإنسان وطبيعته الحقيقيين، فتحصّل الفضيلة.[26]

رسالة "كشف الحقائق" هي واحدة من الرسائل الرئيسية لاحتوائها على المبادئ الأساسية للمعتقد الدرزي. يشير حمزة بن علي في الرسالة إلى مفهوم الموحدين لله، والكون، و"الحدود". ونظراً للطابع الباطني والفلسفي للتعاليم بدت هذه فوق قدرة "الموحدين البسيطين"، وفق تعبير ساسي[27]، فقد كانت بحاجة إلى شرح وتفسير.[28] بسّط السيّد في شرحه من صعوبة المفاهيم الواردة في الرسالة وجعلها متاحة لكل من يجد في نفسه الاستعداد الكافي لطلب "الحقائق".

أما شرح السيّد على رسالة "شرط الإمام" فمختصر ويركّز على مؤسسة الزواج في المعتقد الدرزي، لكنها كانت شاملة وتكفي المريد معرفة بشرائط مؤسسة الزواج لدى الدروز. بحث السيّد في كل جانب للعلاقة تلك ونقّاها من كل شائبة

ربما تكون قد دخلتها بسبب من سوء التفسير هنا أو هناك. وجعل فصلاً طويلاً في ضرورة اعتدال المرء داخل الجماعة.

شجّع السيّد على الاستزادة في معرفة النُظم الإسلامية. فقد آمن بقوة أنه من دون فهم عميق بالإسلام فلن يتاح للمرء أن يدرك مكونات 'التوحيد' و'الحقيقة'. وعليه كان حاسماً في موضوع الصلة الصحيحة بالقرآن. وفي هذا السياق أمر السيّد بترميم المساجد القديمة وبناء جوامع جديدة. وبناءً لأوامره خصصت الأموال اللازمة لتصرف على مشاريع خيرية أو دينية.

وكمصلح اجتماعي، كان السيّد رائداً وطليعياً في موضوعات الزواج والطلاق وحقوق المرأة. ورغم أنه كانت للمجتمع الدرزي في الأصل قواعده في ما خص المسائل تلك، إلا أنه طالها في زمن السيّد الإهمال وأحياناً سوء التفسير. فكان قسم يتبع التقليد السنّي، أو أشكالاً معدلة منه، أو حتى وفق رغبة أو مصلحة الحكام المحليين. لذلك وجد السيّد أنه من الضرورة القصوى بمكان تنقية النظم الدرزية المعمول بها وتحديثها بهدف تبسيطها قدر الإمكان. وكانت النتيجة قيام نسخة من القانون الإسلامي، مع القيود التي يقبلها الدروز والتفسير الذي أخذ به السيّد المستند إلى النصوص الدرزية الدينية.

فالزواج وفق "التوحيد" مقدّس.[29] وكان السيّد واضحاً في الإشارة إلى النص الديني الذي يعطي المرأة الحق بقبول الزواج أو الرفض، "الرضا والتسليم".[30] وقد عُرف عنه إصراره على التطبيق الدقيق للمبدأ ذاك، وعلى نحو يتحمّل فيه كل من يجبر امرأة على الزواج مسؤوليته الدينية والمدنية. وبلغ تطرفه في هذه المسألة حد إعلانه بطلان أي زواج يقوم على القهر، واعتبار الأطفال الناتجين من هذا الزواج غير شرعيين.[31]

وفي نقطة ذات صلة تشير إلى حجم اهتمامه براحة الجماعة وسعادتها إصراره على أن الرجل يجب أن لا يقدم على الزواج إلا إذا امتلك المقومات المادية التي في وسعها تلبية التزاماته المستقبلية. كان السيّد على وعي كاف بالحمل المادي

غير القليل الذي يتطلبه الزواج وسعى جاهداً إلى ضرورة توفير البيئة الصحية للعائلة.[32] لم تكن الجماعة الدرزية في الزمن ذاك على وفر في الموارد أو بحبوحة في الثروة وأية أعباء إضافية كانت ستزيد من المعاناة والشقاء القائمين. إلا أن السيّد، ومن دون أن يخرج عن قاعدة رفاه الجماعة، كان يسمح باستثناءات معينة، من مثل الشروط الماديّة التي يجب توفرها لزواج اليتيم أو اليتيمة.

كذلك، شدّد السيّد في الزواج على ضرورة توافر التوافق في الطباع الشخصية والمواقف الاجتماعية للطرفين ليسهل تحمل مسؤولياتهما تجاه بعضهما البعض. أما مطلب تعليم المرأة فرآه إلزامياً وبخاصة لزوجة رجل عالم. إذ ليس من المقبول لرجل، وفق السيّد، يسعى إلى العلم بمسائل الدين فيما زوجته تقبع في ظلمة الجهل: لكليهما القسط عينه من فرص طلب "الحقيقة". لقد كانت خطوة إصلاحية كبيرة أن يطلب السيّد هذا القدر من المساواة بين الجنسين في زمن لم يكن فيه من يفكّر في حقوق المرأة أو يتحدث عنها.

وفي كل الأحوال، على الرجل أن يعامل زوجته باللين والاحترام شرطاً لتبادله الاحترام والحب. فمن دون حب لا طاعة ترتجى. وإلى ذلك، على الرجل أن يبذل في سبيل زوجته وأن لا يمنع ما في وسعه ليحقق لها احتياجاتها. هي شريك كامل في أدق المسائل التي تعني حياة زوجها. ومن الطبيعي بالتالي أن تعطي هذه القواعد والوصايا المرأة الدرزية إحساساً بالثقة بالنفس ما ينعكس تعزيزاً لسياق حياتها العائلية – أمر لا يزال معمولاً به إلى أيامنا هذه.

وكان السيّد، إلى ذلك، من دعاة التخطيط العائلي، ناصحاً بالعائلة الصغيرة وبخاصة لأولئك العاجزين مادياً عن تنشئة وإعالة عدد كبير من الأطفال. فرب العائلة مطالب ليس فقط بإعالة أطفاله وتعليمهم، وإنما أن يوفر أيضاً شيئاً لعمل الخير – وهو ما سيكون أصعب مع العائلة الكبيرة. كما أن احتياجات العائلة الكبيرة قد تصرف الوالدين عن واجباتهم الدينية، يقول السيّد:

"إذا فهم الإنسان المعنى الحقيقي للتوحيد وأدرك عظمة الخالق، فسيضعف اهتمامه بالولادات وبغيرها من الملذات الدنيوية."[33]

نصح السيّد تحديداً بطفل واحد للعائلة الفقيرة، وطفلين أو ثلاثة للعائلة الثرية، مع فترة أربع سنوات بين الطفلين.[34] وهذا الترتيب سيسمح للعائلة، وبخاصة للأم، أن تمنح كل طفل قدراً متساوياً من الاهتمام. وفي نص مطوّل له، يطالب السيّد الوالدين بأن ينشئوا أبناءهم على مبادئ الإيمان والصدق وعمل الخير والمساعدة المتبادلة والتضامن بين أفراد الجماعة، "حفظ الإخوان".[35]

والطلاق للسيّد، كما لكل العلماء المسلمين، هو الملاذ الأخير، [أبغضُ الحلال]. إلاّ أنه كان مع ذلك، وفي إطار سعيه لتنظيم الشؤون الاجتماعية – الدينية للجماعة، مجبراً على مقاربة موضوع الطلاق ووضع قواعد أساسية لتنظيمه. وفي خطوة منه خارج سياق عصرها تماماً، كرّس السيّد الحق الشرعي للمرأة في أن تبادر، مثلها مثل الرجل، لطلب الطلاق. وثاني تجديداته في الموضوع رفضه أن تتحكم الانفعالات المتسرعة بموضوع خطير كالطلاق، ورفضه تحديداً أن يكون نتاج كلمة أو عبارة في لحظة غضب. وأصرّ على ضرورة استنفاد كل فرص التوافق والمصالحة بين الزوجين قبل إجازة البدء بإجراءات الطلاق، وكلّف عملياً 'سايس' كل 'مجلس' بمسعى التوافق والمصالحة في مثل الحالات تلك.[36]

وإذا بدا أن الطلاق أمر حتمي لا فرار منه، فيجب أن تتوفر له شروط مسبقة ملزمة. بين أولى الشروط تلك هو التأكد من أن أحد الشريكين لم يجدّف على الله، أو ينتهك الميثاق، وأنه لم يُقدم على ما فيه خروج على الأخلاق التوحيدية. إذا تحقق ذلك، يمكن بعدها متابعة إجراءات الطلاق فيلتزم الطرف طالب الطلاق بالتخلي للطرف الآخر عن نصف ما يملك عقاباً له. وفيما أشيرَ بالفعل إلى ذلك كله في رسالة "شرط الإمام"، فما فعله السيّد كان شرح ذلك بالتفصيل ولفت الانتباه إلى أهمية الطلاق لجهة خطورته.

أما حين يتحقق الطلاق فلا يمكن للزوج أو الزوجة – تحت أي ظرف من الظروف – إعادة الزواج بالشريك. ومن نافل القول التذكير أن لا مكان هنا لتعدد الزوجات. ويُروى أن السيّد رفض دعوة أحد زعماء الدروز في صفد [فلسطين] لأنه متزوج من اثنتين – ما يعني من زاوية ثانية أن بعض الدروز في بعض الأمكنة كانوا يمارسون حتى القرن الخامس عشر تقليد تعدد الزوجات.

وفي زمن السيّد، جرى تشجيع الدروز على الزواج الداخلي – الزواج من داخل الجماعة. وكان ذلك أمراً طبيعياً لا مفر منه بهدف محافظة الدروز على معتقدهم بعدما أقفل باب 'الدعوة'. فالزواج من الخارج أو إليه يعني في الحالين خسارة أفراد من الجماعة.[37] وتفسير التشدد هذا هو أن الدروز في الزمن ذاك كانوا في مواجهة مخاطر حقيقية تتهدد وجودهم، وكانوا ملزمين بالتكيّف بطرق مختلفة مع المخاطر تلك. وكانت بعض المخاطر ذوبان الجماعة الصغيرة في المجتمع المحيط الأوسع، ما ألزم السيّد ربما إعادة التأكيد في شروحاته على إلزامية الزواج الداخلي داخل الجماعة.

وفي خطوة إضافية للمساواة بين الأنثى والرجل من بين 'العقّال'، أكد السيّد جواز إعفاء النساء اللواتي يرغبن في تكريس أنفسهن للدين من واجبات حمل الأطفال ورعايتهم. وهن اللواتي يتخذن قراراً كهذا، بالتوافق مع الوصي عليهن، إذا كنّ غير متزوجات، أو مع أزواجهن في الحالات الأخرى، وثواب الجميع على ذلك في الدنيا الآخرة.[38] ورغم أن السيّد إنما يكرر في ذلك واحدة من تعاليم الحدود، فما إعادة التأكيد على المسألة إلا لعلمه اليقيني أن قلة قليلة فقط يتاح لهن عملياً ممارسة حقهم الروحي ذاك.[39]

ويظهر من جديد إصرار السيّد على المساواة بين الجنسين في معالجته لمسألة الإرث، حيث الحقوق متساوية بين الأبناء 'الصالحين'، بمعزل عن الجندر. الوصية في المعتقد الدرزي إلزاميّة، كذلك كلمة المتوفي الأخيرة[40]، وكل درزي حرّ في توزيع ثروته/ها وفق ما يراه مناسباً. ويلفت هنا أن السيّد أعطى

"المرأة الصالحة" الحق عينه في سهم من ثروة زوجها وكما أطفالها؛ في اعتراف صريح بها وبحقها الطبيعي في حيازة الملكية.

وبالمثل، لم يميّز السيّد في مسألة الميراث بين الأبناء الذكور والإناث، رغم أنه شجّع الوالدين على كرم إضافي مع الأبناء الفاضلين.[41] بل ذهب أكثر بضرورة ترك الوصية شيئاً لـ'العقال'، بنسبة تراعي حجم ثروة الراحل. كانت تلك أداة أخرى من السيّد لمعالجة الحاجات الاجتماعية الملحّة، وبخاصة للعقّال الذين يعيش معظمهم حياة نسك وزهد ويحتاجون المساعدة المادية. ولكن مع تشديد السيّد على قاعدة ملزمة لا تزال سارية إلى اليوم وهي أن لا يقبل الهدية إلا الذي في حاجة حقاً لها.[42]

ومثل سائر المسلمين، يمنع الدروز بشدة تناول الخمر والكحول الأخرى. واعتبر السيّد شرب الخمر من أفعال الكفر وحرّم، إلى شربها، إنتاجها أو بيعها. والأكثر غرابة أنه بلغ في تشدده في موضوع الخمرة حد منع بيع الزبيب للتجار المصريين مخافة أن يستعمل في صنع الخمر. وكان يقول: "يفضل بيع الزبيب محلياً وتقديمه [عصيراً] للضيوف كمشروب بارد.".[43]

الصراع على السلطة داخل الجماعة

قاد تشدد السيّد الديني وصرامته الأخلاقية إلى استقطابات متعارضة بين السلطتين الدينية والسياسية في عصره. فبسبب من إعلانه قُدُماً لشأن 'العقّال' في المجتمع، كان هناك من يرى في ذلك حطّاً في قليل أو كثير من سلطة الأمراء، والذين كانوا ينظرون بحذر إلى نفوذ السيّد المتعاظم.

تشير مراجع عدة إلى أن السيّد تجنّب الأشخاص الذين كانوا يعملون في جمع الضرائب لصالح موظفي الحكومة ومسؤوليها.[44] وهو أيقن أن الأمراء التنوخيين هم شركاء في المسؤولية مع حلفائهم المماليك عن تفاقم الأزمات

الاجتماعية وازدياد المعاناة. وعليه كان الأمير متردداً إلى أقصى حدّ في قبول إسهامات الأمراء وشجّع أتباعه على رفضها كذلك. وغدا الأمر إلى الآن تقليداً لدى 'العقّال' أن يستبدلوا المال الذي يأتيهم من الحكومة [باعتباره موضع شبهة] بمال آخر موضع ثقة. والأمير، بتوجيهات كهذه، إنما كان يضع نفسه في الواقع في موقع الرفض للترتيبات التي كان قد أرساها المقاطعجية. كان منع ما يجري يفوق قدرته على تحدي التنوخيين كملتزمي ضرائب لدى الدولة، لكنه رفض تبرير أعمالهم أو الموافقة عليها.

الرحيل إلى دمشق

لا تستطيع الحركات الإصلاحية إلا أن تصطحب معها بالضرورة الصراعات والانقسامات. وهكذا قام في وجه إصلاحات السيّد أولئك الذين كانوا يخسرون امتيازاتهم تدريجاً بنتيجة الحركة تلك. وكيما لا يكون سبباً في تفاقم الانقسامات والصراعات الداخلية عزم السيّد على ترك بلدته عبيه ويمّم شطر دمشق حيث سكن ناحية الشاغور فيها.

يقدّم المؤرخون تفسيرات وتبريرات عدّة لغياب السيّد الذي امتد طويلاً.[45] التفسير الأكثر تردداً في سجلات أولئك، ويبدو أنه وافق شخصياً عليه، هو أنه كان هناك لتوفير التعليم المناسب لولده عبد الخالق. إلا أن طول إقامته في دمشق، وحقيقة أن أتباعه أرسلوا إليه يتوسلون عودته، يشيان بشيء آخر.

كان حاكم الغرب في ذلك الوقت الأمير بدر الدين الحسين (توفي سنة 1456 م.)، حليفاً وثيقاً وصديقاً مقرّباً من حاكم دمشق المملوكي، غِلبان المؤيدي (1439–1454م.).[46] يروي إبن سباط أن بدر الدين كان يقلّد المماليك في ملبسه وسلوكه وإلى حد اعتباره واحداً منهم. وحين قرر غلبان زيارة عبيه، كان بدر الدين حريصاً على الإظهار أمام ضيفه أن الجماعة الدرزية تتبع الطقوس الإسلامية التقليدية.[47]

كان السيّد، كما رأينا، قد شجّع على مراعاة الالتزام بالمبادئ السنّية المتبعة؛ إلا أنه كان ملتزماً أيضاً بمهمة إحياء 'التوحيد'، الذي كان بمثابة 'بدعة' وفق المعايير السنيّة الصارمة.[48] وعليه، فإذا تغاضى التنوخيون عن أعماله علانية فهم إنما يخاطرون ساعتذاك باحتمال خسارة مركزهم لدى المماليك، الذين كانوا قد أظهروا في غير مناسبة تشددهم إزاء ما يعتبرونه بدعاً. وهكذا بدت 'التقية' وسيلتهم الوحيدة للنجاة والاحتفاظ بمركزهم.[49]

وفق ما أراه شخصياً، فإن الأمير أُجبر على مغادرة عبيه بسبب متصل بما يجري. ولو لم يكن الأمر كذلك فلماذا إهمال المؤرخ إبن سباط لحقبة دمشق في حياة السيّد؟ لقد كان إبن سباط، المؤرخ الأكثر توسعاً حول سيرة السيّد، على دراية بالظروف التي أحاطت بمرحلة دمشق. وفي كل الأحوال، كان إبن سباط يكتب في المرحلة التي كانت الظروف بين الدروز ملائمة لأشرعة الأمير عبد الله في عبيه. وعليه فإن أي شطط في تفسير نفي الأمير السيّد إلى دمشق، طوعاً أو قسراً، كانت ستضع الأمير بدر الدين التنوخي في موضع الملامة والنقد، وهو أمر حاول إبن سباط، مؤرخ التنوخيين، تجنبّه.[50] ملاحظة أخرى وهي أن إبن سباط لا يعود إلى الأمير عبد الله بلقب "السيّد"، الذي أنعم عليه في دمشق تبعاً لعلمه وورعه.[51] فالاعتراف باللقب كان سيعني فتح ملف مرحلة دمشق والزمن الذي قضاه السيّد منفياً فيها.

لا تتضمن المصادر التاريخية تفاصيل واضحة حول النسيج الاجتماعي والديني لناحية الشاغور في دمشق. ومن غير المستبعد أن السيّد تابع في تلك الناحية مشروعه الإصلاحي الديني بين دروز الناحية تلك. وواقعة الصراع الذي نشأ بين السيّد وبعض تابعي أحمد بن أبي الفرن تدعم الفرضية تلك. فقد حارب أحمد وأتباعه موقف السيّد في استبعاد مرتكبي الآثام من الحلقات الدينية، راغبين في موقف أكثر ليونة حيال ذلك.[52]

وبعد سنوات من الابتعاد عن العائلة والأصحاب، أرسل السيّد رسالة إلى

'العقّال' في بلده، يجري العود إليها في المصادر تحت عنوان "كتاب إلى جميع البلدان".[53] ومع أن ظاهر الرسالة يحمل تأنيباً وعتباً على الذين انحرفوا في فترة الغياب عن جادة التعاليم التي كان أرساها السيّد، إلاّ أن الرسالة كانت تتضمن في الواقع نفساً تصالحياً. ابتهج العقّال بهذا الاتصال، وقرأوا الرسالة بالتوقير اللازم، ولا زال العقال إلى اليوم يقرأون الرسالة وقوفاً في مجالسهم[54]، إشارة إلى التقدير الذي يكنونه للسيّد وإلى استمرار رسالته بينهم.

عاد السيّد أخيراً إلى عبيه، ومرّر بهدوء معظم واجباته إلى إبنه عبد الخالق منسحباً إلى الظل.[55] لكن عبد الخالق لم يلبث أن قتل في حادث مأساوي. ورثاه السيّد في مأتمه في قطعة أدبية نادرة لا تزال إلى اليوم من عيون أدب الرثاء لما فيه من ورع فاق عاطفة الأبوة ومن ضبط للمشاعر والانفعالات.[56] تذهب المرثية كما يلي:

"أيها الناس

إننا لله وإليه راجعون،

تُطوى الحياة، ولا فوت من الموت، ولكم عند الله من الخير ما تكنزون، ومن الشرّ ما تكسبون، نحن وإياكم في قبضة الخالق، وهو المُنجي برحمته من المهالك، فعليكم بقبول أمر الله طاعة وصبراً والإنابة إلى رحمته سرّاً وجهراً. فطوبى لمن قبل أوامر الله بالطاعة، وجعل مدة الحياة ساعة، وركب جواد القناعة، وقيّد نفسه قيد وديعة، وجعل من حق الموت أمانة بالرضا بتسليم الوديعة.

أيجوز أن يعترض العبد على ربه ما أبدع؟ أو يغضب في قبضته من أودع؟ أو يعصى قول الله في ما أنبأ به وهو سميع؟ أو يظن أن حكم الله وقدره لهما ردّ أو دفع؟

أيها الناظرون إليّ

أتظنون أن صبري على فقد ولدي الصالح جهالة؟ أو ترك اعتراضي فيه على القضاء ضلالة؟ أم أني نسيت من علمه وحزمه وحلمه وأفضاله ورفعته وصدقه وطاعته وصبره واحتماله؟ كلا. بل إن الصبر العظيم مطية من اتقى، والرضا والتسليم منارة من ارتقى.

أيها الناس

إن الله خلقكم وأسبغ عليكم نعمه وعطاياه وفرض عليكم الحق وقبله منكم وارتضاه ونهاكم عن الباطل وحذركم من سخطه فويل لمن عصاه.

أنتم كسمكة خلقها الله بإرادته وأعطاها سبعة أبحر فهي تغوص وتعوم وترزق ولا يحيط بها قرار. خلقكم من غير شيء، وعمركم بالرحمة، ونقلكم من ضيق الدنيا إلى فسيح النعمة، أما ترضون بالشفيق الرفيق القادر الطاهر المعطي المانع الحاكم بالعدل والإنصاف؟

أتظنون أنكم إذا اعترضتم عليه تبلغون مرادكم؟ أم تزعمون أنكم إذا أهملتم طاعة مولاكم وركبتم هواكم تخلصون من بلاكم؟

أيها الناس

لقد بلغ العجز آخره، وحكم فيه خالقه وقادره وعما قليل يظهر الجزاء ويصرف العامل عمله أوله وآخره. ولا يضيع مثقال ذرة من ناهيه وأمره."[57]

صرف السيّد سنوات عمره القليلة اللاحقة في التأمل والعرفان، مستسلماً لإرادة الله، قبل أن توافيه المنية في 17 جمادى الثاني للعام 884 هجري، 4 سبتمبر 1479 ميلادي.[58]

خلاصة

هل استند الدروز في معتقدهم على الرسائل فقط؟ لا يُعقل أن يكون الجواب نعم لأتباع معتقد عاش ثمانمئة عام من التجارب، والخطر، والكراهية في الغالب، من معظم المسلمين والمسيحيين سواء بسواء، يطعنون فيهم على أسس سياسية وعقائدية، ولا يطلبون مدداً أو عدداً جديداً – ويبقون مع ذلك وبعد قرون طوال على إيمان صارم وتعاضد بارز.[59] لقد قدّم السيّد وأمثاله من العلماء إلى المعتقد العناصر التي عززت من قوته وزادت من جاذبيته للجماعة.[60]

ويكفي أن نكرر مع مؤرخ سيرة السيّد قوله في السيّد:

"كان فؤاده صادقاً بلا زيف، كلامه ودود، لطيفاً، وعاملاً أبداً على رفعة الحكمة.

كان ورعه فوق كل سؤال، وكذلك طلبه لفضائل التوحيد والتفرغ للمعرفة، استقامته، محاسبته لنفسه، نزاهته، واندفاعه للتوسط والمصالحة كلما نشب نزاع، كرهه للمبالغة في ما اختص بالدنيا، صلابته في الحق، وكذا ذكاؤه وفطنته."[61]

---

[1] ترجمت كلمة 'حدود' بمعنى "مبادئ كونية" cosmic principles، وكذلك بمعنى "الكواكب المنيرة"، أو "السادة"، أو "المشرفون". ورغم أنها جميعاً صحيحة لكني آثرت استخدام الكلمة كما هي بالعربية وكما تستعمل من الدروز. حول "الحدود" راجع مالك الأشرفاني، "عمدة العارفين"، مخطوط في ثلاثة أجزاء (مجموعة سامي مكارم الخاصة) 115-3:80؛ زين الدين عبد الغفّار تقي الدين، في كتاب "النقط والدوائر"، حرره أنور أبو خزام، المقدمة بقلم سليمان تقي الدين، (دار إشارات، 1999)؛ سيلفستر دو

ساسي، Expose' de le Religion des Druses, 2 vol. (Paris: Imprimeri Royale, 1838, 2:101-297، ونجلا أبو عز الدين، The Druses (Leiden: Brill, 1984, 101-122)

[2] بدأت غيبة 'الحدود' الرئيسيين في 411 للهجرة، 1020 ميلادي. وكلّف بهاء الدين المقتنى بشؤون المذهب كافة في أثناء الغيبة. سنة 435 هجري/1043 ميلادي، كتب بهاء الدين "رسالة الغيبة" (رقم 111) والتي كانت الرسالة الأخيرة بين رسائل المذهب، وقبل أن يعلن إكمال ما كلّف به، وانتهاء مهمته. أنظر الأشرفاني، عمدة العارفين، 3:106؛ عبّاس أبو صالح وسامي مكارم، **تاريخ الموحدين الدروز السياسي في المشرق العربي**، بيروت، 1984، 66، 92؛ وروبرت باتس، الدروز (New Haven: Yale University Press, 1988), 16.

[3] حول تاريخ التنوخيين، راجع كمال الصليبي، بحتريو الغرب: سادة القرون الوسطى في بيروت والجنوب اللبناني"، Arabica 8 (1961)؛ نديم حمزة، **التنوخيون** (بيروت، دار النهار للنشر، 1984)؛ وسامي مكارم، **لبنان في عهد الأمراء التنوخيين**، (بيروت، دار صادر، 2000).

[4] جمع السيّد مئة وإحدى عشرة رسالة؛ سليمان علم الدين، **المدارس الفكرية**، (بيروت، نوفل، 1998)، 566.

[5] إبن سباط، **تاريخ الدروز في آخر عهد المماليك**، حررته نائلة ت. قائدبيه (بيروت، دار العودة، 1989)، 84.

[6] في وثيقة فاتيكانية، مخطوط، رقم 270، جعل ميلاد السيّد في 12 ربيع الأول، 820 للهجرة. هذه الوثيقة هي أقدم نسخة من "**صدق الأخبار**" لإبن سباط كذلك وهو المؤلف الأكثر تفصيلاً لسيرة السيّد، أنظر إبن سباط، **تاريخ**، المقدمة، 17.

[7] المصدر نفسه، 70.

[8] أنظر إبن سباط، **تاريخ**، المقدمة، المصدر نفسه، 69.

[9] عبد الله التنوخي، **شرح ميثاق ولي الزمان**، مخطوط (من مجموعتي الخاصة)، 324.

[10] إبن سباط، **تاريخ**، 81.

[11] المقابل الانجليزي لـ"إقطاعي" هو "المقاطعجي"، أو سيّد الأرض. وقد فضّلت استخدام الكلمات العربية لأنها تشير إلى الخصوصيات التي يتسم بها النظام الاقطاعي في جبل لبنان في خلال الفترة تلك.

[12] سليمان بن نصر، **درة التاج وسلّم المعراج في تاريخ الأمير جمال الدين عبد الله التنوخي**، الجامعة الأمريكية في بيروت، مخطوط رقم 922، 97، 15.

(13) يتوجّه إبن سباط إلى السيّد ب"أمير الأمراء" ليشير إلى مكانته في جماعته؛ إبن سباط اختار أن يتجاهل حقيقة أن هذا اللقب استخدم رسمياً للإشارة إلى الأمير شرف الدين موسى (المتوفي سنة 892 للهجرة/1486 للميلاد). راجع إبن سباط، **تاريخ**، 34-25، 43؛ مكارم، **لبنان**، 244.

(14) إبن سباط، **تاريخ**، 77.

(15) رغم أن لفظة "Shaykh" مستخدمة في المعاجم الانجليزية، لكني فضلت استخدام كلمة شيخ لتمييز سيد الأرض الاقطاعي في جبل لبنان عن شيوخ العرب بالمعنى السائد اليوم.

(16) المصدر نفسه، 76-77.

(17) المصدر نفسه، 73.

(18) المصدر نفسه، 78.

(19) المصدر نفسه، 73.

(20) عبد الله التنوخي، **شرط الإمام**، مخطوط في مجموعتي الخاصة، 154-156.

(21) للائحة بأسماء وسير أهم تلامذته، أنظر عجاج نويهض، **التنوخي الأمير جمال الدين عبد الله والشيخ محمد أبو هلال** (بيروت، دار الصحافة، 1963، 183-254).

(22) إبن سباط، **تاريخ**، 70.

(23) كتابات عدة للسيّد غير متوفرة الآن، بعضها فُقد، بعض آخر لا يزال مقفلاً عليه في حوزة بعض 'العقّال'، كجزء من تقليد السرية السائد. للاطلاع على لائحة موسعة بأعمال السيّد راجع فؤاد أبو زكي، **الأمير السيّد جمال الدين عبد الله التنوخي**، (لبنان، للمؤلف، 1997)، الفصل الثالث.

(24) هي الرسائل 5، 13، و25 على التوالي. يفيد الأشرفاني أن السيّد كتب ثلاثة عشر مجلداً من الشروحات على الرسائل هذه، لا يتوفر منها اليوم غير النزر اليسير. أنظر الأشرفاني، **عمدة العارفين**، 143؛ ونويهض، **التنوخي**، 130-134.

(25) يفضل الدروز كما هو معروف تسميتهم بـ'الموحدين'، هم موقنون أن إسم "درزي" لحقهم نسبة لنشتكين، الذي كان من أوائل الدعاة ثم تمرّد على مؤسسي الحركة. أنظر سامي مكارم، **المعتقد الدرزي** (Delmar, NY: Caravan Books, 1974)، 12؛ كمال صليبي، **سوريا تحت الإسلام: أمبرطورية قيد الاختبار**، (New York: Caravan Books, 1977, 1079-637)، 157.

(26) 102؛ وأبو عز الدين، **الدروز**، 104.

(27) حول موقف الدروز من مسألتي الخير والشر، أنظر التنوخي، **شرح الميثاق**، 126–265؛ ومكارم، **المعتقد الدرزي**، 50–52.

(28) دو ساسي، **العَرض**، 2:407.

(29) حول المبادئ الأساسية، أنظر مكارم، **المعتقد الدرزي**، 41–113.

(30) التنوخي، **شرط**، 148–49.

(31) المصدر نفسه، 160–61.

(32) أبو زكي، **الأمير السيّد**، 343–50.

(33) يُترجم "التوحيد" باعتباره: "المعرفة الحقيقية لوحدة الله". أنظر التنوخي، **شرح الميثاق**، 329–33؛ مكارم؛ **المعتقد الدرزي**، 91.

(34) التنوخي، **شرح الميثاق**، 329.

(35) المصدر نفسه، 330–34.

(36) التنوخي، **شرط**، 178.

(37) التنوخي، **شرط**، 189؛ ونورا علم الدين وبول ستار، *(Crucial Bonds: Marriage Among the Lebanese Druse,* Delmar, NY: Caravan, 1980), 39.

(38) التنوخي، **شرح الميثاق**، 331.

(39) في الرسالة 47 والمعنونة "تقليد الشيخ أبي الكتائب"، هناك تعليمات واضحة من بهاء الدين إلى أحد الدعاة أنه يجب تعليم الفتيات ليقرأن من الحكمة. أنظر التنوخي، **شرح الميثاق**، 328.

(40) المصدر نفسه، 308.

(41) المصدر نفسه، 305.

(42) المصدر نفسه، 309.

(43) المصدر نفسه، 72.

(44) التنوخي، **شرح الميثاق**، 170–76؛ وابن سباط، **تاريخ**، 70، 80.

(45) صرف السيّد اثنتي عشرة سنة في دمشق، غير أن تاريخي الوصول والمغادرة غير معروفين على وجه الدقّة. أنظر نويهض، **التنوخي**، 117–23؛ مكارم، **لبنان**، 233–34؛ وأبو زكي، **الأمير السيّد**، 205.

(46) السخاوي، **الضوء اللامع**، 12 مجلد، (القاهرة، 1943)، 3:78؛ وإبن طولون، **أعلام الورى**، تحرير عبد العظيم خطاب، (القاهرة: عين شمس، 1973، 52).

(47) إبن سباط، **تاريخ**، 23.

(48) التنوخي، **شرح الميثاق**، 464.

(49) 'التقيّة' هي المبدأ الذي يسمح للأفراد التنكر لمعتقدهم لتجنب الاضطهاد أو لحماية التعاليم من المتطفلين، أنظر علي الشملاوي، التقية في إطارها الفقهي (بيروت: للمؤلف، 1992)؛ فتحية عطوي، **التقية في الفكر الإسلامي** (بيروت: الدار الإسلامية، 1993).

(50) حمزة إبن أحمد إبن سباط، كان كاتباً في خدمة الأمراء التنوخيين. والده أحمد إبن سباط كان أحد تلامذة السيّد وإمام جامع عبيه. أنظر **تاريخ**، 11.

(51) مكارم، **لبنان**، 235.

(52) اعتبر السيّد شرب الخمرة والزنا من الآثام الكبرى، ويكفيان للطرد من المجلس. مؤلفون مغفلو الإسم، مختارات من الحكمة والمواعظ، مخطوط، (خاص) 193–207 ؛ الأشرفاني، **عمدة العارفين**، 3:144؛ نويهض، **التنوخي**، 121؛ وأبو زكي، **الأمير السيّد**، 574–78.

(53) مات بدر الدين سنة 863 هجري/1458 ميلادي، ومات خلفه سيف الدين يحي سنة 864 هجري/1459 ميلادي؛ ويعتبران كلاهما عدوين للسيّد. أنظر مغفلو، **مختارات**، 106؛ نويهض، **التنوخي**، 124؛ ومكارم، **لبنان**، 236.

(54) أبو زكي، **الأمير السيّد**، 220.

(55) حول حياة عبد الخالق، أنظر إبن سباط، 64–67؛ إبن نصر، **درة التاج**، 30–36؛ ونويهض، **التنوخي**، 94–95.

(56) توفي عبد الخالق عشية يوم زواجه، لكن والده احتفظ بالأمر سرّاً أمام ضيوفه حتى اليوم التالي. يعطي المؤرخون تواريخ متباينة ليوم وفاة عبد الخالق. وحسب أبو علي مرعي، مؤرخ مبكر، حدثت الوفاة سنة 876 هجري/1471 ميلادي؛ إبن سباط يجعلها سنة 874 هجري/1469 ميلادي. ولا

تزال مرثية السيّد لولده تتناقل في المجالس رمزاً لورعه. أنظر إبن سباط، **تاريخ**، 64-67؛ إبن نصر، **درة التاج**، 30-36؛ ونويهض، **التنوخي**، 118-21.

(57) كلمتان في النص العربي: متقين، ومحسنين، وكلتاهما من القرآن. لترجمة هاتين الكلمتين، أنظر، أرثر آربري، **تفسير القرآن**، لندن، منشورات جامعة أكسفورد، 1975.

(58) أبو علي مرعي وإبن سباط يصفان مأتم عبد الخالق والمرثيات التي تليت ذلك النهار بالتفصيل. أنظر نويهض، **التنوخي**، 127-28؛ وإبن سباط، **تاريخ**، 82-84.

(59) Henry H. Carnarvon, *Recollections of the Druses of Lebanon and Notes on their Religion* (London: J. Murray, 1860, 59)

(60) أختير الأمير سيف الدين أبو بكر بن زنكي بواسطة 'العقّال' كخلف للسيّد؛ أنظر إبن سباط، **تاريخ**، 82.

(61) مقتبس من أبو علي مرعي الذي كتب أقدم سيرة للسيّد. أنظر نويهض، **التنوخي**، 93، 102-04؛ وإبن نصر، **درة التاج**.

العلاقة الدرزية – البريطانية
بين 1840 و1860*

ليلى فوّاز

إذا كان هناك من شك في الطبيعة الخاصة للعلاقة الدرزيّة – البريطانيّة في لبنان القرن التاسع عشر، فهو أزيلَ بالتأكيد بنتيجة تطورات العقود الثلاثة المضطربة، أربعينات وخمسينات وستينات ذلك القرن. لقد أظهرت أزمة 1860 على نحو كامل مدى عمق وقوّة الصلات التي شكّلها الدروز مع البريطانيين. وإذا صحّت البديهة المعروفة جداً من أنك لا تعرف أصدقاءك إلا وقت الأزمات، وطُبّق ذلك على الدروز فيما هم في أحلك ساعات تاريخهم، أي سنتي الحرب الأهليّة في سوريا الكبرى، 1860–1861 وما أعقبهما، لَوجدنا أن البريطانيين كانوا أصدقاءهم بالفعل. ومع ذلك، يبقى التساؤل: هل شكّل ذلك أي فرق بخصوص مستقبل الدروز؟ هوذا ما ستبحثه هذه الورقة[1].

سبق لي أن ذكرت في مكان آخر، أنّه بالرغم من أن المسيحيين هم الذين أسهموا بالقسط الأوفر في بدء الحرب الأهليّة لسنة 1860، فإن خسارتهم التّامة فيها، إضافةً إلى الخسائر البشريّة والماديّة الجسيمة التي مُنُوا بها، حجبا تلك الحقيقة[2]. أما الدروز في جبل لبنان، وبعدما مالت كفّة الحرب لصالحهم، وخصوصاً لدى انتهائها، فقد جُعِلوا الجناة في ما حصل. إنّ إعادة كتابة الأحداث بهذه الطريقة نمط معروف في كل الحقب التاريخيّة، وخصوصاً تلك التي شهدت

---

* Translated from: Leila Fawaz, “The Druze – British Connection in 1840 – 1860” in *The Druze: Realities and Perceptions*, edited by Kamal Salibi, 2nd impression, London: Druze Heritage Foundation, 2006, pp. 105-113.

مجازر وحروباً أهليّة حيّث تجري إعادة كتابة التاريخ لتلائم أهداف المنتصر أو الذي في موقع القوّة – وهما واحد في الغالب، وليس دائما.

مع ذلك، فقد كان للدروز من يدافع عنهم بعيد حرب 1860 الأهليّة مباشرة. وبين أولئك الرسميّون البريطانيون المعتمدون في سوريّا، وبخاصة اللورد دوفرين، Lord Dufferin، الإيرلندي المولد، وفي الرابعة والثلاثين يومذاك، والذي سيتسلم لاحقاً مسؤوليّات رسميّة رفيعة، بما فيها نائباً للملك على الهند. في نهاية تموز/ يوليو 1860 عيّن دوفرين مبعوثاً بريطانياً لسوريا ليساعد السير هنري ليتون بلور، Sir Henry Lytton Bulwer، السفير البريطاني لدى البلاط العثماني، في البحث عن أسباب الحرب الأهليّة. وصل دوفرين إلى بيروت في الثاني من أيلول/ سبتمبر 1860[3].

قد يكون الدروز تلقوا أيضاً دعماً من بعض القادة المحليين البارزين كالأمير عبد القادر، البطل الجزائري الذي كان قد قاوم الفتح الفرنسي للجزائر في ثلاثينيات وأربعينيات القرن التاسع عشر ثمّ إستقر في دمشق سنة 1855. لقد عُرف عن عبد القادر في المقام الأول حمايته لآلاف المسيحيين في تموز/ يوليو 1860، حين امتّد الصراع من جبل لبنان إلى الداخل وجرت مهاجمة السكان المسيحيين لحي باب توما في دمشق[4]. لكنه كان في أثناء ذلك على تواصل أيضاً مع قادة الدروز، فأمكنه بمساعدتهم تأمين حمايّة مسيحيّي دمشق الذين فروا إلى الساحل أو إلى بيروت[5]. وبعيد الأزمة مباشرة، لاحظ المسؤولون الفرنسيون أن عبد القادر، الذي كانوا امتدحوه بقوّة، نصح فؤاد باشا، المسؤول التركي الذي أرسله الباب العالي إلى سوريا في تموز/ يوليو 1860 كمبعوث عثماني فوق العادة وأعطي مهمّة محددة لإستعادة النظام في الولاية وفق ما يراه ملائماً، بالعمل بحذر حيال الدروز في حوران[6].

وفي وسع المرء أن يزعم، إلى حد ما، أنّ الدروز قد تلقوا فعلاً دعماً مهماً غير مقصود من الشخص الذي كان قد عُرف بإدانته أعمال الدروز سنة

1860. لقد إنتقد فؤاد باشا الدروز وطلب معاقبة قادتهم لدورهم في الحرب الأهليّة[7]. لكنه استمر، مع ذلك، يذكّر المبعوثين الأوروبيين أن المسيحيين هم الذين افتعلوا الأزمة وأنّهم يتحملون بعض المسؤوليّة جرّاء ذلك. كانت مهمته في الحقيقة إستعادة السيطرة العثمانيّة على سوريا وترميم سمعة السلطنة العثمانيّة بعد فشلها في منع وقوع أحداث 1860؛ وكان غاضباً بالنتيجة على كل الأطراف المحليين لجلبهم ذاك الصيت السيئ لحكومته. مع ذلك، وبسبب من توجسه من الطموحات الفرنسيّة في سوريا، ولشكوكه مثل سائر المسؤولين العثمانيين الرفيعي المستوى في أهداف التدخل الأوروبي في الشؤون العثمانيّة، فقد أراد من المبعوثين الأوروبيين أن يدركوا أن الدروز لم يكونوا وحدهم المذنبين في الحرب الأهليّة. وقد غدا موقفه واضحاً لممثلي الحكومة الفرنسيّة في سوريا، وبخاصة الماركيز جنرال شارل دو بوفور دو بول،Marquis General Charles de Beaufort d'Haupoul، قائد قوّة التدخل الفرنسيّة التي أُرسلت إلى سوريا سنة 1860[8].

كان اللورد دوفرين، على الأرجح، من بين كل المسؤولين المعروفين الذين كان لهم دور في تقرير مستقبل الدروز، الشخص الأكثر حرصاً على قضيّة الدروز. كانت دوافعه تلك تشكّل تعبيراً عن سياسة حكومته القائمة على دعم اسطنبول وحماية "رجل أوروبا المريض"من أطماع القوى الكبرى. وكان يبتغي على الأخص موازنة الدعم الكامل الذي قدمته فرنسا للموارنة والكاثوليك، والتي أرسلت، تحت حجة حمايّة المسيحيين المحليين، قوّة عسكريّة إلى سوريا سنتي 1860-61. ولكن أغراض دوفرين بدت شخصيّة أيضاً. فقد أبدى تعاطفاً كبيراً مع القادة الدروز، ومع الدروز عموماً من ثمة، نظراً لما تعرضوا له من ظلم ومعاناة بعد الحرب الأهليّة.

ناصر دوفرين القضيّة الدرزيّة من موقع قوّة، فهو يمثّل الحكومة البريطانيّة في ذروة نفوذها في اسطنبول، ووقف إلى جانب فؤاد باشا في معظم المسائل المتصلة بتسويّة الأزمة في سوريا. ذهب دوفرين أبعد من فؤاد باشا في

لوم المسؤولين العثمانيين في سوريا على ما حدث وفي التخفيف من مسؤوليّة الدروز عن أحداث الحرب الأهليّة التي وقعت. وما تسبّب بإزعاج المبعوثين الفرنسيين في سوريّا[9]، دأب دوفرين، وبدون توقّف، على حضّ السلطات العثمانيّة، وبخاصة فؤاد باشا، على الرأفة بالدروز. حمل دوفرين، وبقدر من الحماس والمهارة، قضيّة الدروز إلى العثمانيين، والأوروبيين الآخرين، وإلى حكومته أيضاً، مظهراً أن مسؤولية المذابح التي جرت في المناطق المختلطة من لبنان لا تقع على زعماء الدروز ولا على أتباعهم، بقدر ما تقع على قادة المسيحيين الموارنة في بيروت ذوي الرؤوس الحامية وعلى أتباعهم، كما على المسؤولين العثمانيين المحليين وتشكيلاتهم شبه العسكريّة. وعلى هؤلاء، قبل الدروز، يجب أن يقع العقاب. ورغم خلافاتهما، اتفق دوفرين وفؤاد باشا أن المسيحيين الموارنة وآخرين مسؤولون عن إثارة النزاع في الولاية؛ وإستمر في غالب الأحيان الحليف الغربي الأقرب لفؤاد باشا طيلة الفترة التي اقتضتها إستعادة الأمن، وتحديد المذنبين، والتنبه لحركة الفرنسيين، والتخطيط لمستقبل ولاية سوريا.

وغنّي عن الذكر أن النفوذ الأوروبي في الشرق الأوسط قد ازداد مع انخراط المنطقة في الاقتصاد العالمي، وانتشار استخدام السفن البخاريّة، وتنامي قوّة أوروبا وحضورها في شرقي المتوسط منذ ثلاثينات القرن التاسع عشر وما بعدها. وغدت الحكومات الأوروبيّة وممثلوها في الشرق الأوسط الحماة لطوائف محليّة عدّة، وكان موضع الحمايّة البريطانية كل من الدروز واليهود[10]. وعليه فدعم دوفرين للدروز كان متسقاً تماماً مع السياسة البريطانيّة في العقود السابقة مع الكثير من الإلتزام والتعاطف الشخصيين الإضافيين تبعاً لقناعاته واهتماماته الخاصة.

يمكننا في ما خصّ الورقة هذه، إذاً، الإفتراض أن العلاقات بين الدروز والبريطانيين كانت بين أربعينات وستينات القرن التاسع عشر وثيقة للغاية، وأن البريطانيين إستخدموا في ذلك الوقت ثقلهم السياسي البارز لدعم قضيّة الدروز في

بيروت واسطنبول حيّث التقى المبعوثون الأوروبيون منذ صيف 1860 وإلى ربيع 1861. وقد تركزت مباحثاتهم في كيفيّة حلّ الأزمة والبحث عن صيغة لمستقبل لبنان.

ولتقدير الفارق الذي أحدثه الدعم البريطاني للدروز في سنوات أواسط القرن التاسع عشر، فلنتقدم بإتجاه نهاية القرن ونتطلع من هناك إلى الوراء، أي إلى سنوات الأربعينات والخمسينات والحكم من ثمّة عمّن ظهر رابحاً، ومن ظهر خاسراً، بنتيجة فترة الاضطرابات العنيفة تلك.

كان الرابح الأكبر آنذاك ومن دون شكّ هم العثمانيون. ربّما لا يظهر ذلك جليّاً للوهلة الأولى – فالأمبرطوريّة انهارت بكاملها مع نهايّة الحرب العالميّة الأولى وورثتها دول عدّة لاحقة. كذلك، وفي ما خصّ الحكام العثمانيين، تسبّبت الأزمة في سوريا بتدخل أجنبي مباشر في ولاية عربية أخرى كانت تحت حكمهم. ومن وجهة نظرهم، كان عليهم التعامل مع التدخل الأوروبي، وبخاصة الحضور العسكري الفرنسي سنتي 1860-61. بالإضافة إلى ذلك، فإن النظام الجديد الذي وُضِع لجبل لبنان سنة 1861، وجرت مراجعته سنة 1864، جعل جبل لبنان ذا حكم ذاتي وتحت الحمايّة الدوليّة، مع حاكم مسيحي يعمل بمساعدة مجلس منتخب مؤلف من ممثلين لكل الطوائف. ومع ذلك، ورغم أن النظام الجديد لجبل لبنان لم يخلُ حتى الحرب الكبرى من إشراف دولي – وإلى آخر أيام التاريخ العثماني – فإن العثمانيين،كما بدا، حققوا الغاية من 'التنظيمات': المركزيّة والإصلاح. وهم، في الحد الأدنى، عززوا من سيطرتهم على ولايّة سوريا، بما فيها جبل لبنان، وإلى مدى أبعد مما كان عليه الحال في القرون السابقة. فقد كان الجبل، تاريخياً، أحد أكثر الولايات العربيّة العثمانيّة تمتعاً بالحكم الذاتي، وهو الوضع الذي خسره بعد 1860. ولكن أسباب الاستقلاليّة النسبيّة تلك تبقى موضع نقاش حاد، فكمال الصليبي في مؤلّفه البارع والداعي ألى أعادة النظر، '**بيت بمنازل كثيرة**'[11]، يجادل على نحو مقنع أن إقطاعيي جبل لبنان ما كانوا إلاّ أكثر بقليل من مجرد

جباة ضرائب مميزين، وعليه فإستقلاليّة تلك المنطقة لم تكن بالتالي بفضل قوتّهم أو لروحيّة عندهم كما تعوّدت الزعم التفسيرات التقليديّة للتاريخ اللبناني؛ لقد كانت نتيجة عدم اكتراث عثماني. فالجبل اللبناني لم يكن ليعني للزعماء العثمانيين أكثر من مجرد مسألة جانبيّة.

وأيّاً تكن أسباب الاستقلال الذاتي لجبل لبنان طوال قرون تحت الحكم العثماني، ورغم الإشراف الأوروبي، فقد أدمج الجبل بعد أزمة 1860 على نحو حاسم داخل نظام 'التنظيمات' العثماني. فاليد العثمانيّة أحكمت قبضتها الآن على الجبل موحّداً من خلال 'متصرف'تتولى هي تعيينه مباشرة ويقيم تعاوناً وثيقاً مع زعماء الطوائف المحليين. وإستبدل نظام المتصرفيّة طوال الحرب الكونيّة الأولى بالحكم العسكري العثماني المباشر، وهو أمر لم يكن ليحدث لولا عمليّة الدمج الناجحة التي جرت لجبل لبنان داخل الإدارة العثمانيّة.

يجب أن لا يُفهم مما قلناه أنّه جرت إعاقة جبل لبنان من تعزيز تميّزه داخل السياق العثماني – فقد كان الأمر بعيداً عن ذلك. ففي دراسة ممتازة لأنجين أكرلي Engin Akarli حول 'المتصرفيّة' في حقبة 1861– 1920، يحذر المؤلف من إتجاه اختصار تاريخ شعب من الشعوب بمجموع التأثيرات الخارجيّة التي لحقت به، وهو يظهر كيف أن القيّادة العثمانيّة تمكّنت من بناء نظام حكم مستقر وشكّلت أجهزة تنفيذيّة وقضائيّة وضريبيّة مركزيّة، وقوّة أمن مركزيّة، وكذلك إدارة بلديّة في المدن لتوفير الخدمات للسكان. وقد نشأ بين سكان المتصرفيّة، وفق تعبيره، "إحساسٌ باللبنانيّة"، بمساعدة الرسميين العثمانيين والزعماء السياسيين المحليين.كان تميّز الجبل اللبناني يتعزز حتى فيما كانت المنطقة تغرق تحت المزيد من النفوذ العثماني المباشر(12).

وإذا كان قد بدا أن الرابح الأكبر في الحقبة الأخيرة من لبنان 'العثماني' هم العثمانيون، فالخاسر الأكبر من دون شك كان الدروز. فهذا الشعب الضارب

في التاريخ والمفعم بعزّة النفس، والذي صبغت عائلاته وأسره الحاكمة بألوانها التاريخ اللبناني (وفق ما أظهرت لنا بصورة جيّدة أعمال عبد الرحيم أبو حسين وآخرين)[13]، بدا الآن في لحظة خسوف جليّة جداً. كان على الدروز بُعيد الحرب الأهليّة، ومع أنّهم المنتصرون فيها، وربما بسبب من ذلك، أن يواجهوا الإتهامات الموجّهة لهم بأنهم الطرف الذي يجب أن يُلام ويُعاقب للأحداث التي وقعت. لقد أربكهم العثمانيون إذ توجهوا إليهم برسائل عدّة ملتبسة: فحيناً يطاردونهم لإلحاق العقوبات بهم، ما جعلهم يرحلون نحو حوران وأمكنة أخرى يشعرون فيها بالأمان؛ وفي حين آخر يستخدمونهم، أو يسعون للتعاون معهم، من أجل تثبيت الإستقرار في الجبل[14]. إلاّ أنّه اتضح جلياً في النهاية أنّ الدروز، وبسبب من الضغط الذي تمارسه القوّة العسكريّة الفرنسيّة على العثمانيين ورغبة هؤلاء بإبقاء زمام الأمور بيدهم، باتوا الآن الطرف الذي يجب أن يتعرض لإذلال لم يختبره في تاريخه الطويل.

لقد تضمن الإذلال عملاً عسكرياً مباشراً من القوّة الفرنسيّة ضدّ الدروز، وجداول من التعويضات الجسيمة التي طلبها المسيحيون وبطلب من الحكومة، ومحكمتين استثنائيتين في المختارة وبيروت لتحكما في التّهم الموجهة ضدهم. وصدرت عقوبات بحق دروز، وكانت قاسيّة على نحو استثنائي. فقد حُكم على البعض بالإعدام، رغم أن ذلك لم ينفذ بحق أحد؛ وحكم على آخرين بالنفي المؤقت لسنة، سنتين، ست سنوات، أو اثنتي عشرة سنة. ومع ذلك فقد اعتبر الممثلون الفرنسيون، وآخرون غيرهم، أن الأحكام خفيفة جداً، وأكثر من ذلك اشتكوا أنها نادراً ما نفّذت بحرفيتها. إلا أن الأمر للدروز كان ثقيلاً جداً ويصعب تحمّله. فقد صودرت أملاكهم، بما فيها أملاك سعيد جنبلاط، أكثر زعماء الدروز ثراء. صودرت غلال الدروز وإنتاجهم ليوزّع على المسيحيين، كما أجبرت السلطة الدروز على منح المسيحيين مواد غذائيّة أخرى. وكان على جميع القرى الدرزيّة والمسلمة تأمين الحطب للقرى المسيحيّة. ففي منطقة البقاع مثلاً صودرت البغال التي

تخص ملاكين دروزاً وأعطيت للمسيحيين كما صودرت إمدادات الغذاء لديهم. وبحسب المصادر العثمانيّة، فقد بلغت خسائر الدروز منذ قدوم فؤاد باشا 20 مليون قرشاً أي ما يقرب من 160 ألف جنيه انجليزي(15).

في حلول ربيع 1861 كان الدروز قد عانوا كثيراً.فقد كتب فؤاد باشا لبوفور قائلاً إن الدروز "يتعرضون لتهم كبيرة وملاحقة بإسم القانون"، ويبدون "مستسلمين"، وباتوا موضع "ما أستطيع أن أسميّه" نقمّة مسيحيّة "طبيعيّة". إلا أنّه لم يفت فؤاد باشا الإعراب عن عدم رضاه للمدى الذي وصل إليه مطلب الانتقام من الدروز. فقد لاحظ أنه تجري مهاجمة الدروز يوميّاً. وأضاف أّنه حين طُلب من السلطات العثمانيّة وقف الهجمات جرى اتهامها بأنّها تحمي الدروز على حساب المسيحيين. وفي الواقع، يضيف الباشا، على السلطات التثبّت من أنّها تحمي كل السكان، أمّا إذا بدا أنّها فضّلت فريقاً دون آخر فلأن الدروز كانوا ببساطة الضحايا. وعلّق فؤاد باشا في ما خصّ الدروز، قائلاً:

> "يجري توقيفهم في كل مكان. وهم بإستمرار ضحايا لإنتقام شخصي. لا يستطيع المزارعون الدروز الإنتقال بحريّة ولا رعاية حقولهم ألاّ ويكونون هدفاً للهجوم. ووفق ما يرد للسلطات لا يمرّ أسبوع من دون قتلى وجرحى من بينهم"(16).

رغم ذلك، فإن خسارة الدروز الكبرى لم تكن في ما هو ظاهر من عقوبات فقط. فهم شعب فخور وتعنيه جداً مسائل الشرف، وعليه جاءت انتقامات ما بعد الحرب الأهليّة لتسبب ألماً إضافيّاً ولتصيب معنوياته في الصميم. لقد جرت إهانة الدروز كجماعة وشعب. لا ثمن يعدل مقدار ما أحسوا به من أن يكون مصيرهم موضع تداول وتقرير من قوى خارجيّة، ومن أن يكون زعماؤهم رهن الاعتقال والمحاكمة – حتى وإنّ لم تُنفذ الأحكام كاملة.

لقد تعافى الدروز، على المدى الطويل، بالتأكيد مما أصابهم. إلاّ أنّهم لم يكونوا بالنتيجة المستفيدين من التحوّل السياسي والاقتصادي الذي حدث خلال القرن التاسع عشر الطويل. فعمليّة فتح سوريا أمام التجارة الأوروبيّة ولمصلحة الأقليات المسيحيّة في الغالب – العمليّة التي كانت بدأت مع الاحتلال المصري في الثلاثينات – استمرّت بعدما استلم العثمانيون زمام الولايّة من جديد من سنة 1840 وحتى نهاية السلطنة. وفرمانا التنظيمات 1839 و1856 كانا علامتين فارقتين في عمليّة فتح المنطقة أمام الغرب، وقد أضاف إضعاف الدروز بنتيجة أحداث 1860 المزيد من التعزيز لعمليّة صعود المسيحيين، وبخاصة الموارنة. إلاّ أنّه، وبالرّغم من الكراهيّة التي شعر بها العثمانيون بإزاء فرنسا التي ساندت في الثلاثينات منافسهم، محمّد علي باشا المصري، والتي سارعت إلى إرسال قوّة عسكريّة إلى سوريا بعد الحرب الأهليّة سنة 1860، ورغم اتكال العثمانيين على البريطانيين للحدّ من الإندفاع الفرنسي في النقاط الحساسة في أثناء المفاوضات التي أعقبت الاضطرابات في ولاية سوريا، فإنّ المسيحيين هم في النهاية من خرجوا منتصرين ومتقدمين على سائر الجماعات الأخرى.

ووفق مؤرخين بارزين من أمثال كمال الصليبي وألبرت حوراني ودومينيك شوفالييه وأنطوان عبد النور، فالصعود الماروني كان قد بدأ قبل قرن من الزمان على الأقل. إلاّ أنّه ظهر الآن جلياً وبقوّة في بيروت بعد أزمة 1860، حيّث كانت تتمركز التجارة باطراد، وفي جبل لبنان حيّث إستعيد النظام والاستقرار. ومن باب المفارقة، أن الفريق الذي هُزم في 1860 انتهى حاصداً في العقود السلميّة اللاحقة معظم الجوائز وعلى حساب الأقليات المحليّة الأخرى، بمن فيهم الدروز. لقد جعلت الحمايّة الفرنسيّة القويّة للمسيحيين، وبخاصة للموارنة، والنمو السريع لمشاريع التجارة والبناء التي انخرط فيها الفرنسيون، من الموارنة قوّة صاعدة أفادت إلى الحدّ الأقصى من الازدهار الناشئ في هذا الجزء من شرق المتوسط.

باتـت الطريـق مفتوحـة، إذاً، أمـام هيمنـة سياسـيّة للمسـيحيين عمومـاً، وللموارنة خصوصاً، على لبنان ما بعد الحرب العالميّة الأولى. وبهذا المعنى، فإنّ السياسات الطائفيّة في لبنان ما بعد 1920 إنّما كانت تتويجاً لعمليّة طويلة بدأت فـي رحـم التغييـرات المؤسسـاتيّة العثمانيّـة التـي اسـتحدثت فـي حقبـة القائمقـاميتين (1843–1861) والمتصرفيّة[17].

فـي ضوء ذلك كلّه، من المنطقي السؤال عمّا أفاد الدروز من العلاقة الخاصـة التـي كانـت لهم مـع القوّة الأوروبيّة الأعظـم فـي القرن التاسـع عشر. إذا نظرنا من مسافة نصف قرن إلى الوراء، فإنّه ليظهر أنّ العلاقة الخاصة تلك لم تفد الدروز كثيراً. هي بالتأكيد خففت من عنف ردود الفعل العثمانيّة الانتقاميّة ضدّ الـدروز بعيد الحـرب الأهليّـة، إلاّ أنّهـا لـم تفعـل الكثيـر لإمتصـاص آثـار الحـرب الأهليّة، أو للحيلولة دون عمليّة قلب التوازنات التـي حدثت بين الجماعات اللبنانيّة الرئيسـيّة – ديمغرافيّـاً، اقتصـاديّاً، وسياسـيّاً. لقد أخفقت العلاقـة الخاصـة فـي منـع التحولات تلك لأنّها لم تستطع وقف عمليّة التغيير التـي كانت قيد العمل منذ القرن الثامن عشر على الأقل والتي خلخلت ديناميات التوازن بين الطوائف اللبنانيّة، فإذا بنتائج الحرب الأهليّة لسنة 1860 تضيف ببساطة مسماراً آخر إلى نعش السيطرة السياسيّة الدرزيّة.

مـع ذلـك، مـا مـن أحـد إسـتطاع سـلب الـدروز أقـوى أرصـدتهم علـى الإطـلاق: تاريخهم الطويل في الزعامة، تضامنهم، وكبريائهم. لقد لعبوا دوراً محوريّاً فـي إنشـاء الهويّـة اللبنانيّـة، وكـانوا بـين الأوائـل فـي القـرن العشـرين فـي إدراك أن هويتهم الجمعيّة غير مهددة بالأيديولوجيات التي تجاوزتها. ويعود للدروز أنفسهم، لا لـ"داعميهم" البريطـانيين، نجاحهم طوال الوقت في استيعاب المتغيرات. وعليـه، فالدعم البريطـاني للدروز، ومن قراءة متأنية للتاريخ، ربمـا كـان مهمـاً بل مثيراً، إلاّ أنّـه كـان فـي نهايـة الأمـر أقل أهميّـة بكثيـر مـن دورهـم/ هـم بالـذات فـي تنـاولهم

لمصيرهم كجماعة متميّزة جداً، ومنفتحة مع ذلك، على أيديولوجيات ورؤى أوسع للهويّة.

---

[1] 'سوريا'، 'منطقة سوريا'، 'جبل لبنان'، و'لبنان' تستخدم هنا بالمعاني التي كانت عليها في القرن التاسع عشر، وكما عرّفها كمال الصليبي في مؤلفه **"تاريخ لبنان الحديث"**، *The Modern History of Lebanon* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1995) وألبرت حوراني في **تاريخ الشعوب العربية**' *A History of the Arab Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991), 91. يعني مصطلح 'سوريا' و'المنطقة السورية' الأرض الممتدة من جبال طوروس في الشمال إلى شبه جزيرة سيناء في الجنوب ومن البحر الأبيض المتوسط غرباً إلى الصحراء السورية في الشرق، والمنطقة كانت تحت الحكم العثماني منذ 1516. أما مصطلحات 'لبنان'، 'جبل لبنان' و'الجبل' فهي تعود إلى جبل لبنان العثماني.

[2] Leila Tarazi Fawaz, *An Occasion for war: Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860* (Berkeley, CA: University of California Press, 1994). For an understanding of the 1860 conflict in Lebanon, also consult Kamal S. Salibi's works on Lebanon; Caesar E. Farah, *The Politics of Intervention in Ottoman Lebanon, 1830-1861* (London: Centre for Lebanese Studies in association with I.B. Tauris, 2000); and Ussama Makdisi, *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth- Century Ottoman Lebanon* (Berkeley, CA: University of California Press, 2000).

[3] London, Public Record Office, Foreign Office Archives, Series Foreign Office (henceforth abbreviated to F.O.) 78\1519, Moore-Bulwer, no. 65, 3 September 1860.

[4] Paris, Archives du ministère des affaires étrangères, Serie: Correspondance politique de l'origine a' 1871, Turquie, Consulat divers: Correspondance des consuls, Damas (herewith abbreviated to A. E., CPC/D), vol. 6 Outrey - Thouvenel, 28 July 1860, in which Outrey wrote about Emir 'Abd al Qadir: "Everyone acknowledges today that he saved 12 to 13,000 people from certain death."

[5] A.E., CPC\D\6, Dutery-Thouvenel على سبيل المثال يكتب في 28 يوليو إلى إدارته أن عبد القادر قد رتّب مع القنصل الفرنسي في دمشق لقافلة من الجزائريين والدروز لنقل أول مجموعة من المسيحيين من دمشق إلى بيروت.

[6] Vincennes, Ministere de la defense, Archives militaries, Expedition de Syrie, 1860-1861, (henceforth abbreviated to V.), G4\1, Beaufort-Random, no. 36, 10 February 1861.

[7] Fawaz, *An Occasion for War*, ch. 7, Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, ch. 8

(8) من باب الأمثلة، أنظر V., Beaufort-Random, no. 2, 22 August 1860 حيث يشتكي بوفور من فشل فؤاد باشا في اتخاد أي إجراء ضد الدروز؛ كذلك G4\5, Beaufort-Random, no 7, 21 September 1860 حيث يشكو بوفور أيضاً من إخفاق فؤاد باشا في اتخاذ أي إجراء ضد الدروز وفي التهم الموجهة إليهم ويفتش عن الوسائل لتأجيل البت فيها. حتى حين يحضّر فؤاد باشا القوات ويرسلها ضد الدروز، يستمر المبعوثون الفرنسيون في التشكيك بنواياه وجديته. كذلك في V., G4\1, Beaufort-Random, no. 21, 19 November 1860, يلاحظ بوفور أنه في شمال جبل لبنان طلب فؤاد باشا من المسيحيين أن يدفعوا الضرائب إلا أنه لم يطلبها من الدروز، الذين لم يدفعوا اية ضرائب لسنوات؛ وفي V., G4\1. Beaufort-Random, no. 39, 25 February 1861 يكتب أن فؤاد باشا لديه كل الطرائق للتهرّب من معاقبة الدروز.

(9) V., G4\1, Beaufort-Random, no. 41, 10 March 1861K يقول التقرير أن دوفرين، وفي مسعى منه لكسب الوقت والمحاولة من جديد إنقاذ سعيد جنبلاط وزعماء دروز آخرين مدانين، أصرّ أن الأحكام يجب أن لا تتخذ بحق المسؤولين الأتراك الذين كانت اللجنة الدولية تطالب لهم بعقوبات أكثر شدة.

(10) Roger Owen, *The Middle East in the World Economy* (London: Methuen, 1981); Abdul-Karim Rafeq, *Buhuth fi al-tarikh al-iqtisadi wa'l-ijtima'i li-bilad al-Sham fi'l'asr al-hadith* (Damascus, 1974). عبد الكريم رافق، بحوث في التاريخ الإقتصادي والإجتماعي لبلاد الشام في العصر الحديث (دمشق، 1974).

(11) Kamal S. Salibi, *A House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered* (Berkeley, CA: University of California Press, 1988).

(12) Engin Deniz Akarli, *The Long Peace: Ottoman Lebanon, 1861-1920* (London: I.B. Tauris, 1993).

(13) See the works of Abdul-Rahim Abu-Husayn, including *Provincial Leaderships in Syria, 1575-1650* (Beirut: American University of Beirut Press, 1985) and "Problems in the Ottoman Administration in Syria during the 16th and 17th Centuries: The Case of the Sanjak of Sidon-Beirut, "*International Journal of Middle East Studies* 24 (1992): 665-75.

(14) V., G4/1, Beaufort-Randon, 11 October 1860;V., G4/1, no. 17, Beaufort-Randon, 20 October 1860; V., G4/1, Osmont-Randon, no. 8, 16 August 1861; V., G4/5, Beaufort-Randon, no.3, 27 August 1860; V., G4/5, Beaufort-Randon, no.6, 12 September 1860; V., G4/5, Beaufort-Randon, no.7, 21 September 1860; and V., G4/1, Beaufort-Randon, 11 October 1860.

(15) Fawaz, *An Occasion for War*, 169, 180ff.; F.O. 195/660, Fraser-Bulwer, no. 42, 10 August 1861; ibid., Fraser-Bulwer, no. 66, 4 November 1861; A.E., CPC/D/6, Outrey-Thouvenel, 28 July 1860.

(16) V., G4/1, Fuad Pasha-Beaufort, 17 March 1861, in Beaufort-Random, no.44, 24 March 1861 (my translation).

(17) Albert Hourani, *Syria and Lebanon: A Political Essay* (Beirut: Librairie du Liban, 1968); Roger Owen, "The Political Economy of Grand Liban, 1920-1970," in E*ssays on the Crisis in Lebanon,* edited by Roger Owen (London: Ithaca Press, 1976), 23-32. For the role of the *Mutasarrifiyya* in building institutions that brought communities closer together, consult Akarli, *The Long Peace*.

زعماء جبل الدروز
والبحث عن مصلحة الجماعة في عالم متغيّر*

مايكل بروفنس

في سنة 1925، قاد زعيم درزي محلي ثورة كبرى ضد الانتداب الفرنسي في سوريا. بدأت الثوّرة في الرّيف الدرزي الداخلي لجبل حوران، إلاّ أنّها سرعان ما انتشرت إلى معظم المناطق الواقعة تحت السيّطرة الفرنسيّة، بما فيها أجزاء من دولة 'لبنان الكبير' المولودة حديثاً. كانت هذه الانتفاضة التحدّي الأكثر أهميّة الذي واجهه الفرنسيون طيّلة فترة انتدابهم الممتدة بين 1920 و1946. والمشاركون في الثوّرة أعلنوا صراحة – وكذلك العديد من المؤرخين وليس كلهم – أن الانتفاضة كانت تعبيراً عن قوّة الشعور العربي القومي في سوريا. دعا الثوّار انتفاضتهم 'الثوّرة السوريّة الوطنيّة'، أما الباحثون والموظفون الفرنسيون الذين عملوا في سوريا آنذاك فقد دعوها 'الانتفاضة الدرزيّة' وزعموا أنّها كانت ردة فعل الإقطاع الدرزي الرجعي ضدّ الإصلاحات التحديثيّة التي جاء بها مسؤولو الانتداب الفرنسي.

لقد كانت انتفاضة 1925 الأكبر حجماً في تاريخ المنطقة الدرزيّة لكنها لم تكن الأولى[1]. فقد شهدت حوران انتفاضات عدّة سابقة ضد الحكم العثماني. وقد حرّكت الانتفاضات السابقة شرائح متنوعة من دروز حوران، أو حتى من غير الدروز أحياناً، ضدّ إسطنبول وممثليها في المنطقة. ومع ذلك، فإنتفاضة 1925

---

* Translated from: Michael Provence, "Druze Shaykhs, Arab Nationalists and Grain Merchants" in *The Druze: Realities and Perceptions,* edited by Kamal Salibi, 2nd impression, London: Druze Heritage Foundation, 2006, pp. 139-153.

كانت أوّل ثوّرة 'سوريّة' شاملة، والأولى كذلك في إستخدام الخطاب الوطني الجديد. وحدهم المؤرخون الفرنسيّون، بين جميع من كتبوا عن الثوّرة، يصرّون على الهويّة الطائفيّة للثوّار. إذ يستخدم هؤلاء المؤرخون دوماً مصطلح 'التمرّد الدرزي' للتعريف بها[2].

أمّا للذين اشتركوا في الثوّرة، دروزاً ومسلمين وحتى مسيحيين، فهي 'الثوّرة الوطنيّة السوريّة'. فبين 1917 و1925 انضمّ الدروز بقوّة للحركة الوطنيّة السوريّة وغدت مفرداتها هي المستخدمة في خطاب ثوّرة 'جبل حوران'. وستناقش هذه المقالة بعض الأشكال التي ظهر من خلالها التحوّل ذاك[3].

سنة 1925، كان سلطان الأطرش، الذي قاد الانتفاضة، في الخامسة والثلاثين من العمر، وكان خلفه خمسة عشر عاماً من الإثارة ضدّ العثمانيين أولاً، ثمّ ضدّ الفرنسيين. إلاّ أنّ أفعال سلطان المقاومة تلك ضدّ المحتل الخارجي لم تكن تحظى بالإجماع في أنحاء جبل الدروز آنذاك، والاعتراض على ما يفعله جاء أولاً من داخل عائلته بالذات. كانت أسرة آل الأطرش الأسرة المتزعّمة للمنطقة، إلاّ أنّها لم تكن موحّدة في طريقة التعامل مع السلطة الأجنبيّة. ففي سنة 1918، وعشيّة هزيمة العثمانيين في الحرب العالميّة الأولى، تحالف سلطان وأتباعه مع الأمير فيصل بن الحسين، ومن خلاله مع بريطانيا العظمى. وأثار موقفه إذّاك اعتراضاً من عائلته. وفي وسعي الافتراض أن الانقسام الذي حدث سنة 1918 داخل آل الأطرش كان عبارة عن تنافس بين سلطان وغريمه الرئيسي سليم الأطرش حول الطريقة المثلى لحفظ الجماعة الدرزيّة وتأمين مصالحها. لقد كان خلافاً على الطريقة وليس على المضمون.

من الطبيعي، في لحظات التغيير وما يرافقها من شكّ وغموض، أن يصيب التغيير العقائد والهويات والسياسات. والنّاس في لحظات كتلك ربّما حملت مواقف متباينة كليّاً، مع إيمانها المطلق بصحة ما تحمله. ومع إصراري على طبيعة التغيّر في العقائد والهويّات والسياسات، فإني لا أقصد القول أن سلطان وسليم الأطرش وأتباعهما لم يكونوا مقتنعين بالمواقف التي اتخذوها. يجب أن لا

يُفهم من كلامي، مثلاً، أن سلطان لم يكن وطنيّاً سوريّاً أصيلاً بكل معنى الكلمة، أو أنّه، كما إدعى منافسوه آنذاك، لم يُعر إهتماماً لمصلحة مجتمعه الدرزي ورخائه. ما أودّ قوله هو أنّ منشأ الصراع الفئوي داخل الدروز لم يكن في المبدأ نتيجة طموح أو تنافس شخصي، وإنّما كان صراع مفاهيم وخيارات متعارضة حول الهويّة وخير الجماعة. كان كلاهما، سلطان وسليم، ورغم خلافاتهما الحادّة، مهتمين سنة 1918 بمصلحة جماعتهما ورخائها. ومع ذلك فمن المؤكد أيّضاً أن سلطان قد وسّع من مفهومه للجماعة ومصلحتها لتشمل لا الدروز فقط وإنّما الوطن السوري الجديد بأكمله.

كان المنظّرون للإنتداب سنة 1925 يزعمون أن المتمردّين إنّما يسعون إلى المحافظة على الامتيازات الإقطاعية الدرزيّة لا أكثر. وكان العثمانيون والدمشقيّون "العثمانيّون" المعادون لجيل سابق من المتمردين الدروز قد أتوا بمزاعم مماثلة[4]. أما المنتقدون الدروز لتمرد 1925، كما كانوا حيال تمرّد سنة 1918، فقد كان لهم رأي معاكس، وهو أنّ قادة الثوّرة لم تكن تعنيهم مصلحة الجماعة الدرزيّة ورخاؤها، بينما اعتبر منتقدون آخرون أن أجندة الثوّرة الحقيقية 'فئوية'، وأنّ الذين التحقوا بها من غير الدروز إنّما خُدعوا في الحقيقة. وبالمقابل كان قادة الثوّار يشككون بوطنيّة إخوانهم الذين كانوا أكثر حذراً داخل الدروز سنة 1918، وداخل الشعب السوري بعامة سنة 1925.

في أيلول/ سبتمبر 1918، كتب سليم الأطرش، صاحب لقب 'شيخ مشايخ' دروز حوران، إلى إبن عمّه سلطان الأطرش رسالة، ينتقده فيها، وعلى نحو ساخر، لإستمراره في القيام بأعمال التحريض في الجبل ضدّ الدولة العثمانيّة بإسم الأمير فيصل إبن الشريف حسين. يقول سليم الأطرش في رسالته:

"لجناب معالي قائد الجيش الدرزي دولتلو سلطان باشا المعظم"*

---

* اعتمد النص العربي الوارد في كتاب حنا أبي راشد، **جبل الدروز: حوران الدامية**، بيروت، 1971، ص ص 131 – 133.

بعد السلام عليكم، اطلعت على تحريركم المرسل منكم، الى اهل القرى (ام الرمان) و(الغارية) و(حوط) و(عنز) و(المغير) و(بكه) وتطلبوهم يوافوكم الى "بصرى اسكي الشام، لأجل ان تتوجهوا عند الشريف؛ لأجل انتقامكم من الدولة العثمانية، الأبدية القرار ان شاء الله.

[اولاً] ايها القائد العظيم، اسلافنا عند اختلاف الدولة واهل الشمال* انقسمت الدروز قسمين، قسم مع الدولة، وقسم مع اهل الشمال والآن لا تحوجونا نقسم الدروز قسمين، بل اهجعوا وارجعوا عن طغيكم وبغيكم للناس.

ثانياً – [اذا لم توقفوا العصيان] نستغني عنكم ونحسب ان سلطان ما كان. ثالثاً – لا تسبحوا على شبر من الماء. رابعاً – تخبروا الناس وتغشوهم، ان نابلس لحد الناصرة، سقطت مع ثلاثون الف عسكري [اسرى] لا نعلم عندكم تلفون بلا سلك، لحتى فهمتوا الحقيقة، وعمال تطغو جهلاء الدروز، للاشتراك مع جيش علبة العطارة، جيش الشريف.

واعلموا اذا بقيتم معولين، على فكركم. ان قرياكم وجيشكم الجرار [ستلقى الخراب]. ونحن ليس غشاشين، ولا هو كار اسلافنا الغش للطائفة، اذا كان تعنوا عن اسلافنا، هم الذين ثبتوا عرش الدولة العثمانية في وقت حرب السلطان سليم وملك الغوري. وايضاً وقت ابراهيم باشا المصري ثبتوا عرش الدولة، هكذا منهج اسلافنا [يساندون المحاصر] ويعزوا المغلوب، ليس مثل منهجكم ينغشوا في المال، ويضيعوا احساساتهم واحساسات الطائفة، عساكم خلف، لا عن سلف، هذا ولا خلافه ودمتم."

في 17 ذي الحجة سنة 1336	كاتبه
(25 أيلول/سبتمبر 1918)	سليم الأطرش

* اهل الشمال هم عرب البادية الواقعة بين جبل الدروز وعمان عاصمة شرق الأردن.

ردّ سلطان الأطرش في اليوم التالي بما يلي:

"لجناب معالي قائد الجيش التركي سليم باشا الاطرش الافخم

بعد السلام عليكم أبدي، انه اطلعت اليوم على رسالتكم الوهمية، التي لقنت عليكم من صناع الترك، وكنت اريد ان اجيبكم على كل حرف منها، غير ان وقتنا الثمين لا يسمح لنا، وخاصة على ذكركم الدولة التركية البائدة، ووصفكم اياها باسماء وصفات، هي لا تقبلها على نفسها، لانها تقر بقصر باعها وعجزها وكفاها ذلك، باستنادها عليكم فيا حضرة ابن العم المحترم لسنا نحن المغشوشين. لأننا لم نطعم من مأكل (دامسكوس بلاس)[٭] ولا دخلنا جنينة البلدية بالشام. ولا قابلنا تركيّا قاتل آبائنا وهاتك عرض بلادنا، اقرأ اشعار جدك شبلي رجل الدروز الذي هو اليوم يناديك من اعماق قبره، وينهيك لعدم اطاعتك تعليماته التي يتسلح بها العدو قبل الصديق، ليأخذ احتياطه من خيانة الترك الظالمين.

ونحن اعلنا الحرب المقدسة، على بواقي جيوش الترك الجائعة، وننصحك ان تعود الى جادة الصواب، لئلا بعد قليل، تندم حيث لا ينفع الندم.

وان الاخبار التي سمعناها عن سقوط بلاد "نابلس والناصرة وطبريا" بيد دولة العالم، وسيدة البحار بريطانيا العظمى، صديقتنا القديمة وحامية ذمام طائفة الدروز، هي حقيقة وليست اخباراً مصنوعة في المانيا، او آتية بطريق الاجانس العثماني، هي اخبار حقيقية. واذا كنت تريد، غداً بأمر اكبر طيارة في العالم لنأتيك بها بطريق الجو. اما التلغراف اللاسلكي والتلفون، وكل وسائط المخابرات الراقية، تحت امرنا وتصرفنا في كل دقيقة، لان حزبنا حزب الله، والله سبحانه وتعالى، قادر على كل شيء.

اما اتراكك اللئام، فهم قوم "جالطه يوك" اعني ان كل شيء عندهم مفقود حتى الخبز.

[٭] إسم فندق في دمشق.

وعليه باسم عائلتنا الكريمة، التي لا اريد ان اخرج من صف رجالها، كما تريد انت. انصحك ان ترعوي وتعود الى صوابك، لئلا تصبح محروما، من ان تكون طرشانيا بطبيعة الحال.

اما جيش علبة العطارة، فهو جيشك الفار، ونحن الآن بصف الدول العظمى، التي جعلت متصرف حوران، عندما رآك مع ثلاثة خياله، التي كانت برفقتك، ان يقول لك الآن، اراك امامي كمئة الف خيال، انظر القوة التركية المستندة على خيال الريح، ونحن ان شاء الله، سنكون خير خلف لخير سلف، وسنحافظ على شرف الدروز ومستقبلهم، ولا نجعلهم ان يداسوا كما تريد ان تضعهم انت، تحت اقدام اسقط واوحش دويلة في العالم ودمتم"

في 19 ذي الحجة سنة 1336 ابن عمكم

(27 أيلول/سبتمبر 1918) سلطان الاطرش[5]

الرسالتان تثيران الإهتمام من نواح عدّة. فكلتاهما تعمران بالحرص على شرف الدروز، إلاّ أنّهما تعبّران عن الأمر بطريقتين مختلفتين، وتفترقان في الأساس حول كيفيّة حفظ وجود الجماعة ورفاهها. هذا النوع من الاهتمامات المتباينة لا يظهر في مصادر 1925 وما أعقبها. فاللغة الوطنيّة باتت هي السائدة، في الخطاب المكتوب على الأقل. أمّا في مصادر 1918 فاللغة السائدة في خطاب الغريمين هي رفاه الجماعة، حيث يحاول كل طرف صبغ أفعال الطرف المقابل بصبغة الإساءة لمصالح الدروز. فقد إتهم سليم إبن عمه بأن رغبة الانتقام من الدولة هي خلف أفعاله. وهو بذلك نزع شرعيّة المعارضة التي يمثّلها سلطان. وذهب أبعد بأن إتهم سلطان بالتسرّع وتعريض الجماعة الدرزيّة للخطر بالاستعداد للإلتحاق بمتمردي الأمير فيصل من دون معلومات كافيّة. وعليه فإن سلطان، في نظر سليم على الأقل، تخلّى عمّا هو مألوف من حيطة وحذر وهما

ما يميّز القيادة المسؤولة. والحكمة والنأي بالنفس غالباً ما كانتا من صفات القيادة الدرزيّة الحصيفة لأقليّة دينيّة رابضة، على نحو غير مريح أحياناً، على حافة مجتمع إسلامي أكبر. وسليم يتهم سلطان أخيراً بالرّشوة الماليّة. هذا الإتهام يستند بدون شكّ إلى الإحتكاك المتزايد أيّام الحرب بين مشايخ الدروز وتجار الحبوب الدمشقي ينمع عملاء للحكومة البريطانيّة يملكون موارد ماليّة جيّدة، وسيجري الحديث عن الموضوع لاحقاً.

يشير جواب سلطان بوضوح إلى أنّه يستشرف وضعاً سياسيّاً سيعقب الحكم العثماني الأمر الذي لم يره إبن عمه. وجواب سلطان يظهر كذلك أنّه يرى إلى الدولة العثمانيّة من منظار إثني؛ ومع أنّه لم يظهر من جواب سلطان في اللحظة تلك إثنيّة الشعب السوري التي سيدمج سلطان الدروز فيها، إلاّ إنّه ومن وجهة سلبيّة، فإنّ الهويّة الإثنيّة المقابلة كانت جليّة[6].

ويردّ سلطان تهمة الرشوة الماليّة باتهامه لسليم بحضور عشاء فندق دمشق بالاس والتبختر في حدائق القصر الحكومي. أمّا رفيق سليم في الحدثين، والذي لم يرد ذكره، فقد كان على الأرجح جمال باشا، الحاكم العسكري العثماني لسوريا من تشرين الثاني/ نوفمبر 1914 إلى كانون الأول/ ديسمبر 1917 والذي لم ير فيه سلطان إلا حاكماً آخر يمثّل الأمّة التركيّة بأكملها، "قتلة أبائنا". جمال باشا هذا هو، وليس ذلك من قبيل المصادفة، المسؤول شخصّياً عن إعدام عدد من زعماء الوطنيين العرب في دمشق وبيروت سنتي 1915 و1916، بتهمة العمل ضدّ العثمانيين. صحيح أنّه لم يكن هناك من دروز بين الذين جرى إعدامهم، إلاّ أنّ أشخاصاً آخرين فرّوا من بطش جمال باشا طالبين الحماية في جبل حوران لدى المشايخ الدروز، وبخاصة عند سلطان الأطرش[7]. لقد إعتُبر الذين أعدموا شهداء وطنيين، إلاّ أنّهم ليسوا هم من قصدهم سلطان بقوله "أبائنا"، بل يمكن أن يكونوا "أخوة" بالمفهوم العائلي الوطني الواسع.

يستذكر سلطان، كما سليم، التاريخ الدرزي ويستحضر منه أبطال الزمن السالف. إلاّ أنّه، وبخلاف سليم، كان محدداً فيذكر أحد الأبطال أولئك بالإسم، شبلي الأطرش، جدّ كليّهما، سليم وسلطان، فيمتدح خصاله الشخصيّة، بما فيها حذره من التعامل مع الأتراك. وأخيراً، يشير سلطان إلى أن ما سعى إليه هو أن يتطابق مستقبل جماعته مع حقيقة هيمنة القوّة الأعظم في عصره، بريطانيا، ولا يفوته تعداد مظاهر عظمة بريطانيا، والتركيز على أنها تتمتع ببركة الله. بينما يتسربل الجيش التركي بالمقابل في ضعفه إذ ينقصه كل شيء، حتى الخبز. ويذكّر بذلك سليم أن الدروز قد نجحوا في مقاومة جهود العثمانيين في أثناء الحرب لمصادرة مواسم القمح في جبل حوران، فيما شيوخ الدروز، ومن بينهم سلطان، ساعدوا في تزويد القوّات البريطانيّة وقوّات فيصل بحاجتها من القمح. وفيما يصادر العثمانيّون القمح حين يستطيعون، كان البريطانيون يدفعون ثمن ما يأخذونه ذهباً.

حتّى سنة 1918 كان الإحتكاك بين حوران الدرزيّة والدولة العثمانيّة متواصلاً وتسوده المشاكسة غالباً. ورغم ذلك لم يكن للدولة في أي وقت سيطرة غير مشروطة على حوران. ازدادت الهجرة إلى حوران على نحو دراماتيكي بعد 1860، وبات الدروز على نحو متزايد أسياد تجارة القمح المهمّة والمربحة في آن معاً. سنة 1860، عشيّة هجرة الدروز الواسعة إليها، كانت حوران تتصف بقلّة الأمان، كمعظم الأرياف، وكان يجري سكن المناطق الزراعيّة واستثمارها على نحو موسمي، هذا إذا جرى سكنها أصلاً. كان معظم سهل حوران الغني بتربته الخصبة في حوزة الجماعات البدويّة التي إستخدمته كمرعى وحسب. إلاّ أنّ الهجرة الدرزيّة الكثيفة والسّكن الكثيف للجبل والسهل سمح للدروز بالسيطرة على سوق التصدير الزراعي. كان هؤلاء، وبفعل خبرتهم بتجارة الحرير في جبل لبنان، يعرفون جيّداً أهميّة الصادرات الزراعيّة. كان من المستحيل لهؤلاء بالتأكيد إستنبات أشجار التوت، ومعالجة دودة القزّ، واستخراج خيوط الحرير، في بيئة جبل حوران الجافة

نسبياً. إلاّ أنّهم كانوا يمتلكون القدرة على التكيّف مع الظروف الجديدة، فتعلّموا من جيرانهم كيفيّة زراعة ومعالجة القمح الحوراني القاسي المقاوم للجفاف. كانت دمشق وبيروت وحيفا جاهزة لتلقي صادرات القمح الحوراني، فأقام الأوائل من الشيوخ بالوكالة عن قراهم، علاقات تجاريّة مع تجار من المدن تلك، وخصوصاً دمشق[8]. شعر الدروز، وآل الأطرش خصوصاً، جرّاء ذلك أنّهم إكتسبوا الحق بالهيمنة على جبل حوران وعلى حوران وقاوموا بشدّة أي تدخل أو منافسة من الدولة لهم في استغلال منطقتهم المزدهرة الجديدة.

لقد أدى التوتّر الناتج عن ذلك إلى انتفاضات وأعمال عصيان عدّة ضدّ الدولة العثمانيّة، وأهمّها في سنوات 1879، 1881، 1884، 1889-90، 1895-96 و1910. وتقليدياً كان 'شيخ' من بيت الأطرش هو الذي يقود المقاومة ضدّ الدولة، إلاّ أنّه في سنة 1889 شكّلت مجموعة من الزعماء الثانويين والفلاحين تحالفاً تحدى سلطة آل الأطرش وسمّيت الانتفاضة تلك 'العاميّة'. وشقّ ذاك الصراع الجماعة الدرزيّة، وحتى عائلة آل الأطرش نفسها، إلى فريقين متقابلين. وفي الحقيقة فإن النزاع أظهر إلى العلن ناراً كانت تتقد لسنوات تحت الرّماد، وحين أنفجرت في النهاية، أسرع العثمانيون إلى استغلالها والإفادة من فرص النزاع الداخلي لفرض شكل من أشكال الحكم على جبل حوران. بنتيجة ذلك، بدأت سلطة الزعماء الكبار بالانحدار. ونال الفلاحون في أعقاب ذلك قدراً من الأمان في ملكيتهم لقطع الأرض التي يزرعونها – أو قدراً من الشراكة على الأقل – وسلّم الشيوخ بالأمر الواقع فتخلّوا عن نصف أسهمهم في الأراضي المزروعة، مكتفين من الأراضي وغلالها في معظم القرى بـ'الثِمن'. وقد توقّف طرد الفلاحين الذي كان يمارسه الشيوخ سابقاً، ونعم جبل حوران بهدوء نسبي استمر لحوالي عشرين عاماً[9].

أحدثت 'عامية' 1889 شرخاً مستمراً داخل عائلة الزعامة في الجبل، آل الأطرش. فبعض أفرادها ممن يسكنون خصوصاً محيط السويداء انضمّوا إلى

المعسكر العثماني. وبات هؤلاء يشكلون سلطات عثمانيّة مدنيّة في جبل حوران مع امتداد سلطة الدولة العثمانيّة في فرض الضرائب والتجنيد أبعد من المراكز الحضريّة وذلك من خلال الزعامات الريفيّة المحليّة، وبإستخدام مروحة من الإغراءات والتهديدات في آن.أمّا الآخرون من آل الأطرش المقيمون جنوب الجبل، حول معقلهم العائلي في بلدة 'القريّة'، فقد عارضوا تمدد سلطة الدولة المركزيّة وسيطرتها على الجبل من خلال أبناء عمومتهم في السويداء. والبلدتان، السويداء والقريّة، كانتا في الواقع مكاني الولادة والهيمنة المتوارثة لكل من سليم وسلطان الأطرش[10].

في سنة 1910، وبعد سنتين من ثوّرة 'الاتحاديين' في إسطنبول، عاد الجنود العثمانيّون إلى حوران. وعادوا هذه المرّة تحت ذريعة القتال الذي اندلع بين الدروز والبدو المحليين. لم يلق سامي باشا الفاروقي في دخوله الجبل، ومعه ثلاثون كتيبة من القوّات العثمانيّة، مقاومة تذكر. ومع أن بعض زعماء الجبل إستمر في الدفاع عمّا أسموه 'حقوقهم' إلاّ أنّ أيّاً منهم لم يكن إنتحارياً في إعتراضه. غداة الغزو، شدد الفاروقي من قبضته على دروز حوران وأخذ بعض شبانهم للتجنيد في الجيش العثماني. وكان سلطان الأطرش، إبن الحاديّة والعشرين، واحداً من هؤلاء. استمرّت خدمة سلطان العسكريّة ستّة أشهر وكانت في البلقان حيث تعلّم، بين أشياء أخرى، القراءة والكتابة. ولكن أيّاً تكن فائدة الخبرات التي حصلها سلطان في خدمته الإلزاميّة تلك، فقد ذهبت كلها هباء حين عاد إلى بلدته القريّة ليجد أن السلطات العثمانيّة أعدمت والده، ذوقان الأطرش، شيخ القريّة،علانيّة في دمشق مع خمسة آخرين من شيوخ الدروز المتمردين[11]. وسيتبيّن بعد ذلك أن الإعدامات تلك لم تكن لتنسى في جبل حوران بل ستتحول على الدوام دليلاً على بربريّة العثمانيين، ورمزاً من جهة ثانية لبطولة الدروز وتضحياتهم في سبيل الأمّة العربيّة والدولة السوريّة الوطنيّة. لقد أصبحت الدولة العثمانيّة لسلطان الأطرش 'قاتلة أبائنا'"[12].

لقد سمحت إجراءات الإعدام والنفي للدولة العثمانيّة بالتخلص لهنيهة من أشدّ أخصامها عداوة، إلاّ أنّ ذلك لم يحل دون ظهور جيل جديد شاب من القادة. كانت السلطات العثمانيّة قد أعدمت شيوخاً قادة عدّة، من بينهم والد سلطان. كذلك حكمت بالإعدام على زعيم دروز حوران، شيخ المشايخ، يحيى، الإبن الأخير لإسماعيل الأطرش، مؤسس العائلة، إلاّ أنّ الفاروق ينقض الحكم وأبدله بجزية مقدارها ثلاثة آلاف ليرة عثمانيّة ذهبيّة وبالنفي إلى جزيرة رودس. وحين احتلت إيطاليا رودس سنة 1912 غادرها يحيى إلى مصر، وعاد أخيراً إلى سوريا حيث توفي سنة 1914[13].

وُلِد الأمير سليم الأطرش، وريثه، سنة 1874 وانتخب حاكماً لجبل حوران سنة 1914. تجاوز انتخابه 'شيخ المشايخ' جيلاً من الأمراء الأكبر سنّاً. وكما أسلفنا، فهو يتحدّر من فرع من عائلة آل الأطرش المقيم في السويداء. وقد اعتبر كثير من دروز حوران اختياره 'شيخ المشايخ' أمراً غير مناسب بسبب من قلّة خبرته أولاً، ومن تبعيته للسلطات العثمانيّة ثانياً. إلا أن إداءه في حقبة الحرب بيّن أنّه لم يكن تابعاً للعثمانيين بلا قيد أو شرط، بل كان مدافعاً حذراً عن حكم الدروز الذاتي. أما سلطان، المولود سنة 1890 في بلدة القريّة في جنوب حوران، الموطن الأصلي لآل الأطرش، فقد عارض انتخابه منذ البدء.

دخلت الحكومة العثمانيّة، بعد تردد، الحرب العالميّة الأولى سنة 1914. وكانت حكومة 'الاتحاديين' التي تولّت السلطة سنة 1908 قد انخرطت عشيّة الحرب الكبرى في سلسلة حروب مدمّرة في ليبيا والبلقان. وأدّت هذه الحروب والأزمات الى تحويل الحكومة الاتحاديّة إلى دكتاتوريّة يقودها ثلاثة، مدني وضابطان من الجيش. وألزمت التحالفات السريّة التي كانت الحكومة العثمانيّة قد عقدتها مع ألمانيا والنمسا– المجر إسطنبول أن تدخل الحرب إلى جانب دول 'المحور' ضدّ بريطانيا، وفرنسا، وروسيا. كان أحمد جمال باشا، أحد قادة الثلاثي الاتحادي الحاكم في إسطنبول وسرعان ما غدا بعد إعلان الحرب الحاكم العسكري

على منطقة سوريا الطبيعيّة المضطربة، وقائد الفيلق العثماني الرابع الذي جعل من دمشق قاعدة له. وبعيد وصوله إلى دمشق أسرعت الحكومة العثمانيّة إلى إعلان 'الجهاد' الشامل دفاعاً، كما قالت، عن السلطنة والخليفة المهددين[14].

في الوقت نفسه تقريباً، كان يجري اختيار سليم الأطرش شيخ مشايخ جبل حوران. تسلّم سليم قيادة الدروز في 10 كانون الأول/ نوفمبر 1914 وسط إستعراض درامي مؤثر، إذ قاد فرقة من 500 خيّال درزي إلى دمشق أدّت التحيّة لجمال باشا في ساحة المرجة بدمشق في مشهد مهيب. ويبدو أنّ مشهد فرقة الخيّالة الشديدة التسليح قد أثّر في الحاكم العسكري الجديد فعزم،وسط نداءات الدولة للجهاد والتجنيد وتقديم التضحيات،على إشراك المقاتلين الدروز في الأعمال الحربيّة الجارية[15]. أظهر سليم البسالة العسكريّة والولاء للدولة العثمانيّة، لكنه قاوم في الوقت نفسه المطالب العثمانيّة بإشراك الدروز في الأعمال الحربيّة. وعلى عاداتهم، تجنّب الدروز أثناء الحرب التجنيد لأبنائهم أو دفع الضرائب أو التفريط بمواسم القمح لديهم.

إلاّ أنّ جمال باشا لم يكن سهلاً في سعيه لإجبار الدروز على الخدمة في الجيش العثماني. واقترح أن يقيم سليم ونسيب الأطرش في دمشق على أن يتدبر أمر إقامتهما. وقد أراد بذلك كسب دعمهما وإبقاءهما أيضاً تحت سيطرته. ثمّ اقترح تشكيل قوّة نخبة عسكريّة من الدروز، وزار الجبل مرّات عدّة من أجل الغاية تلك. وقام في الجبل بتوزيع الرواتب والميداليات والألقاب. حصل جمال باشا بنتيجة جهوده على دعم حذر من عدد من زعامات الجبل وقبل بعضهم هداياه، إلاّ أنّه أخفق في دفعهم لتشكيل قوّة عسكريّة وفق ما اقترح. وكان بين أولئك الذين قبلوا هداياه لكنه رفض التعاون معه في تشكيل القوّة العسكريّة سلطان الأطرش الذي منحته الدولة العثمانيّة لقب 'باشا' سنة 1917[16].

ولعب سليم الأطرش، أيضاً، دوراً ديبلوماسيّاً معقداً بهدف منع التجنيد العسكري عن أبناء الجبل ورفع الضرائب والحيلولة دون الاستيلاء على غلال جبل

حوران الزراعيّة. كما رفض تلقي هديّة وفيرة بقيمة 1000 ليرة ذهب عثمانيّة لقاء قبوله بتشكيل القوّة العسكريّة الدرزيّة. وخاض سليم في سبيل ذلك ببراعة مفاوضات ودّية لا نهاية لها مع جمال باشا أولاً، ثمّ مع جمال باشا 'الأصغر' بعد سنة 1917[17].

أسّس أحمد جمال باشا في خلال سنوات الحرب حقبة من الإرهاب في دمشق. إلاّ أنّه لم يمدد سلطته إلى جبل حوران، وعامل إلى ذلك الدروز، ممثّلين بسليم الأطرش، بحذر واحترام. وفيما كان سليم يفاوض السلطات العثمانيّة، كان سلطان في الطرف الجنوبي من الجبل يفاوض موفدين من الشريف حسين. بل هو وسّع من مضافته فباتت ملاذاً آمناً للوطنيين العرب الفارين من بطش السلطات العثمانيّة في دمشق. وهكذا استضاف سلطان وعبد الغفّار الأطرش في جبل حوران عشرات الوطنيين ومن بينهم، الدكتور عبد الرحمن الشهبندر، نسيب البكري، أحمد مُدري، رفيق التميمي، الشيخ سعد البني، عبد اللطيف العسلي، زكي الدروبي، عز الدين التنوخي، نزيه مؤيد العظم، تحسين قادري، خليل السكاكيني، رستم حيدر، وخليل صيدح، إلى آخرين أيضاً[18]. وفي وسع المرء أن يتخيل نوع وحجم النقاشات التي حدثت في 'مضافة' آل الأطرش في بلدة سلطان بين شيوخ الدروز والوطنيين الفارين من إرهاب الحكومة العثمانيّة[19].

كان نسيب البكري صلّة الوصل الأولى بين الأمير فيصل وسلطان الأطرش. وكان فيصل قد أقام لفترة في منزل آل البكري في ناحية 'القابون' سنة 1916، وقبيل انطلاق 'الثورة العربيّة'[20].

كانت القابون قرية خارج دمشق، وغير بعيدة عن 'جرمانا' الدرزيّة. وكانت الصلات بين نسيب وشقيقه فوزي البكري مع فيصل قد بدأت قبل الحرب مع والدهما عطاالله البكري والحسين بن علي، شريف مكّة. ورسّخ الحسين العلاقة بتعيينه فوزي البكري حارساً شخصياً له. وفي خلال إقامته سنة 1916، رتّب نسيب البكري لقاء لشيوخ الدروز، من بينهم سلطان وحسين الأطرش، مع عدد من أعضاء جمعية الوطنيين السريّة في دمشق، '**الفتاة**'، في محاولة منه لنيل تأييد

شيوخ الدروز للثورة على الحكم العثماني[21].

كانت محاولة نسيب البكري في نيل دعم الدروز للإنتفاضة الموعودة طبيعيّة نظراً لتكرار تمرد هؤلاء، وقد بات دوريّاً، ولصيتهم في الإنتفاض ضد الحكم العثماني. التقى سلطان وحسين الأطرش الأمير فيصل وترك إنطباعاً جيّداً لديهما، لكنهما لم يستعجلا في إعلان التأييد العلني غير المشروط للثوّرة.

بدأت الثورة في الحجاز في يونيو 1916. وظل سكّان سوريا حيال ذلك هادئين عموماً وقلّما شاركوا في الثوّرة التي بدأت للتو. فتدبير أمورهم في تلك الظروف الصعبة كان أكثر أهميّة، وزاد الطيّن بلة المجاعة التي إنتشرت في معظم أنحاء سوريا الطبيعيّة. نجا جبل حوران من المجاعة، وأمكنه تأمين بعض إمدادات القمح الإضافيّة إلى القوّات الثائرة. ولعب تجّار القمح، وهم من عائلات ارتبطت لوقت طويل بعلاقات جيّدة مع الدروز، دور الوسيط بين الوطنيين الفارين وقادة الثورة والدروز. وكان لمعظم تجّار القمح الدمشقيين منازل صيفيّة في القرى الدرزيّة، ومع وصول المجاعة والحرب إلى دمشق نقلوا أسرهم إلى منازلهم الصيفيّة الآمنة نسبيّاً في الجبل[22].

إلى اليوم ما زالت الذاكرة اللبنانيّة والسوريّة تستعيد صور زمن المجاعة والحرب والرعب، 'سفر برلك'، الذي بعثه الأتراك في البلدين. وقد أظهرت ليندا شيلشر (Linda Schilcher) أن سبب المجاعة الشاملة التي حدثت إنّما كان الحصار البحريّ الذي فرضه البريطانيون على موانئ شرق المتوسط، وإن يكن بعض اللوم يقع أيضاً على تجّار القمح المحليين. في هذا الوقت بات جليّاً، رغم أنّ القيادّة العثمانيّة لم تدرك ذلك، أنّ قصور إمدادات القمح إلى الجزيرة العربيّة والمجاعة بين القبائل كانا السببين الرئيسيين اللذين دفعا بالبدو للالتحاق بالثوّرة. وفيما حال الحصار البحري الإنجليزي دون دخول القمح إلى البلاد، قطعت الإدارة العثمانيّة من جانبها كل إمدادات القمح عن الساحل، للنقص الذي طال جيشها أولاً وعلى نحو خطير، وثانياً لشكوكها بأنّ القمح الذي يصل إلى بيروت إمّا يجري

تخزينه على نحو مشبوه، أو يعاد تهريبه وبيعه بأسعار خياليّة. وبسبب عجزها عن توفير التمويل لشراء القمح من السوق الحرّة، لجأت الإدارة العثمانيّة إلى إجراء تثبيت أسعار مبيع القمح. إلاّ أنّه وبعدما تبيّن استحالة تطبيق ذلك، غيّرت الإدارة العثمانيّة من سياستها ولجأت بطريقة أو بأخرى إلى مصادرة مخازن الحبوب من التجّار والمزارعين، وبأسعار رمزيّة. وحدها حوران الدرزيّة حافظت على استقلال كاف عن الحكومة المركزيّة وكانت قادرة على التصدي بالتالي لإجراءات المصادرة[23].

قادت السياسة الحربيّة لبريطانيا على نحو غير مباشر إلى مجاعة مئات الآلاف في مدن سوريا الطبيعيّة كما في الجيش العثماني. إلاّ أنّ القيادة العثمانيّة في إسطنبول تتحمل هي أيضاً المسؤوليّة، إذ أنّها أيقنت أوائل سنة 1918 أنّها فقدت سوريا وإنّ إعادة تموينها عمليّة عقيمة. وما حدث بعد تحرير المدن السوريّة هو أنّ الأنجليز والفرنسيين أغرقوا المدن تلك بالقمح وغيره من الحاجيات، ليؤكدوا حسن نواياهم تجاه السكان الذين وقفوا معهم، وألقيت من ثمّة مسؤوليّة المجاعة على العثمانيين المهزومين لا على المحررين المنتصرين[24].

يذكر سلطان الأطرش في أحد تقاريره أن الجبل آوى وأطعم 50 ألف لاجئ من الجيش العثماني أو من الفارين من المجاعة. هو يذكر ذلك ليردّ التهمة التي تساق من قبل دمشقيين ضدّ الدروز من أنّهم رفضوا إمداد دمشق العثمانيّة بالقمح بالأسعار الحكوميّة الثابتة كي يفيدوا من بيعها بأسعار عالية إلى جيش الشريف حسين، وهي التجارة التي شجعها البريطانيون بكل الوسائل المتاحة[25]. وفيما آوى الدروز وأطعموا آلاف اللاجئين وعلى نحو يومي، كانت تجارة القمح تجري كعادتها بالتعاون مع تجّار 'الميدان' والبدو المحليين. غير أنّ خطوط التجارة تحركت جنوباً بإتجاه البريطانيين، بدل أن تتوجه شمالاً صوب دمشق أو شرقاً صوب حيفا كما كانت قبل الحرب[26].

في أيلول/ سبتمبر 1918 ولدى دخول جيش الشريف إلى حوران، لاقاه سلطان الأطرش وعدد من الخيّالة من جبل الدروز وتقدموا معاً صوب دمشق. كان سليم الأطرش، كما أوضحت الرسالتان اللتان سبق ذكرهما، يعارض الجهود العسكريّة الدرزيّة إلى جانب الشريف حسين، فيما كان ابن عمه سلطان ينظم هذا الجهد الحربي ويقوده. وقبل أن تنضم القوّات الدرزيّة إلى الأمير فيصل، جرى توقيع تفاهمات مع ممثليه ضمنت درجة عالية من الاستقلال الذاتي داخل الدولة التي ستنشأ من رحم الحكم العثماني المنسحب من سوريا[27]. وأمكن لسلطان المتحرر من كل قيد خارجي أن يتحرك كما يرغب وبات أوّل من رفع العلم العربي فوق الجبل[28]. حافظ الأمير فيصل على وعوده لدروز حوران فظل خارج شؤونهم الداخليّة في خلال حكمه القصير الأمد، مع التذكير أنّه لم يكن ليملك القوّة الكافية للتدخل طوال حكمه المضطرب الذي إستمرّ ثمانية عشر شهراً[29].لكن سواه لم يحفظ عهوده، وحين أصرّت فرنسا على تقسيم سوريا الجغرافيّة واتفقت على ذلك سرّاً مع البريطانيين ثمّ أجازته لاحقاً من عصبة الأمم، لم تقف بريطانيا إلى جانب فيصل ومملكته الحديثة الولادة بل وقفت إلى جانب حليفها الأوروبي في أثناء الحرب العالميّة الأولى وجلبت بالتالي النهاية لحكومة حلفائها العرب طوال الحرب. وكان عملاء الاستخبارات الفرنسيّة ينشطون في جبل حوران للمساعدة في فتح الطريق أمام الحكم الفرنسي. حين وصل العملاء الفرنسيون إلى الجبل وجدوا دروز حوران منقسمين حيال انتدابهم، وبنفس الطريقة التي انقسموا فيها حيال الحكم العثماني. فقد دعم سليم الأطرش الإنتداب، مثلما دعم سابقاً الحكم العثماني، فيما قاد إبن عمه سلطان الأطرش المقاومة ضدّ الإنتداب.

مثّل الرجلان، سليم وسلطان، فريقين متنافسين ووجهتي نظر مختلفتين داخل دروز حوران حيال قضايا كثيرة. ولم يكن ينقص أيّاً منهما شرعيّة الموقع الذي يشغله: فسليم كان إنتخب وتلقى الإعتراف الرسمي من العثمانيين ثمّ لاحقاً من الإنتداب الفرنسي كزعيم لدروز حوران، وجرى التعبير عن ذلك رمزيّاً بمنح

الدولة له لقب أمير. أمّا سلطان، وإلى كونهوريث أسرة قدّمت بطولات أسطوريّة وشهداء، بمن فيهم والده، فقد إكتسب شرعيّة القيادة بفعل نضالاته في سنوات 1918 و1921 وأخيراً انتفاضة 1925[30].

كانت الخلافات بينهما جوهريّة وإستمرت إلى حين موت سليم مطلع سنة 1923. لقد رأى سليم ربط مصالح الدروز بالدولة، المؤسسة الوحيدة التي تملك بإعتقاده ما يكفي من القوّة لفرض الاستقرار في أزمنة الفوضى. وسعى إلى تثبيت دوره التقليدي كزعيم، من خلال التعاون والانصياع للدولة، مع محاولته الحذرة المحافظة قدر ما يستطيع على استقلال الجبل. أمّا سلطان فكان مغايراً تماماً؛ لقد أيقن أنّ الحكم العثماني إلى زوال حتماً، فراهن بالتالي على عالم جديد سيبزغ في المنطقة، عالم ما بعد العثمانيين. لقد ولدت للتوّ هويّات جديدة، وساد الإعتقاد لفترة قصيرة أن نظاماً سياسيّاً جديداً، وربّما أكثر عدالة أيضاً، هو الآن في متناول اليد.

---

(1) راجع كتابي: *The Great Syrian Revolt and the Rise of Arab Nationalism* *(Austin, Texas, 2005)*، كذلك كتاب Philip Khoury, *Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism*, 1920-1945 (Princton, 1987) الذي احتوى على أربعة فصول تناولت حقبة 1925-1927.

(2) أنظر، على سبيل المثال، الجنرال شارل جوزف أندريا *La révolt druze et l'insurrection de Damas* (Paris, 1937)؛ و كابتن غابريال كاربييه، *Djebel Au Druse: Choses vues et vécues* (Paris, 1929). وحديثاً تقدّم إلى الواجهة تأكيد درزي ظهر في مصادر ثانوية ممتازة لحسن أمين البعيني وقيس فرّو. غاية العملين بالطبع استعراض تاريخ الدروز العروبي وليس تاريخ الثورة. لقد كتب العملان في أثناء الحرب اللبنانية وبعدها.

(3) لعرض مختصر للأحداث، ولأراء أكثر عمومية من دروز حوران، راجع العمل الدقيق لقيس فرّو *A History of the Druzes* (Leiden, 1992), 249-250

(4) سمير صيقلي، *"Pacification of the Hawran (1910): The view from Within"* ورقة غير منشورة قدّمت إلى المؤتمر الثاني عشر لـ'اللجنة الدولية للدراسات العثمانية وما قبل العثمانية (CIEPO)، لا. ت. تستعرض الورقة الصحافة الدمشقية وتظهر بعض العداء للدروز سنة 1910. وأشكر المؤلف لتزويدي بنسخة عنها.

(5) الرسالتان ظهرتا في عمل حنّا أبي راشد: **جبل الدروز** (القاهرة، 1925، ثم أعيدت طباعته في بيروت، 1961). ولأن طبعة 1925 ليست في متناول اليد، فقد عدت إلى طبعة 1961 وهي الأكثر شيوعاً، أنظر صفحات 131-133. ويستعيد ذوقان قرقوط الرسالتين أيضاً، من دون نسبتهما، في عمله: "**تطور الحركة الوطنية في سوريا، 1920-1939**" (دمشق، 1989)، 264-266. والجدير بالذكر أن سلطان نفسه عاد إلى "الرسالتين الأصليتين ووثقهما في "مذكرات سلطان" التي ظهرت على حلقات في 'بيروت المساء' (1975-1976)، 79-120. وقد بدا من المذكرات، ولو في الخطاب على الأقل، أن سلطان غدا بمرور الزمن وتقدّم العمر أكثر ليونة وأكثر تسامحاً بالتالي مع أخصامه.

(6) يبيّن راناجيت غوها أن فكرة 'النفي' هي عامل حاسم في الوعي الرفضي التحتي؛ أنظر: Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India (Delhi, 1983)*, 18-77. See also: Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Post-Colonial Histories,* (Princeton, 1993), 161-162.

(7) أنظر مذكرات سلطان التي أمليت تحت عنوان "مذكرات سلطان"، الجزء 98، 36. لمراجعة سياسات جمال باشا في أثناء الحرب، أنظر حسن كيّالي، *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1914* (Berkeley, 1997).

(8) اعتمدت على عمل ليندا شيلشر (Schilcher)لأهميته في تجارة الحبوب، *The Grain Economy of Late Ottoman Syria and the Issue of Large-Scale Commercialization,"*in Landholding and Commercial Agriculture in the Middle East, edited by Caglar Keyder and Farouk Tabak (New York, 1991), 173-195; Linda Schilcher, *"The Hauran Conflicts of 1860s: A Chapter in the Rural History of Modern Syria"*, "International Journal of Middle East Studies 13 (1981): 159-179; and Linda Schilcher, *"The Great Depression (1873-1896) and the Rise of Syrian Arab Nationalism,"* New Perspectives on Turkey, nos. 5-6 [Suraiya Faroqhi, guest editor] (1991): 167-189.

(9) راجع ، كأفضل معالجة لهذه الفترة، عبد الله حنّا: "**العامية والانتفاضة، (1850-1918)، في جبل حوران**" (دمشق، 1990).

(10) يعيد فرّو تاريخ الانقسام في عائلة الأطرش إلى تاريخ موت ابراهيم الأطرش سنة 1869، أنظر فرّو: *A History of the Druzes*, 249.

(11) جرى التطرق إلى أحداث 1910 في مكان آخر. أنظر مثلاً، الأطرش، "مذكرات سلطان،" الجزء 97، 63؛ و Firro, *A History of the Druzes*, 243-244. أنظر أيضاً مقالة أنجين أكارلي (Engin Akarli)، "*Some Ottoman Documents on Jordan: Ottoman Criteria for the Choice of an Administrative Center in the Light of Documents of Hauran*, 1909-1910," Publications of the University of Jordan (Amman 1989). أنا أشكر بروفسور أكارلي لتزويدي بنسخة من مقالته هذه. ويملك فندي أبو فخر نسخة من حكم الاعدام بذوقان الأطرش وشيوخ آخرين، موقعة من الصدر الأعظم، واورد صورة عنها في كتابه"**تاريخ لواء حوران الاجتماعي: السويداء– درعا – القنيطرة – عجلون، 1840–1918**،" وثيقة 13، 344.

(12) أبي راشد، **جبل الدروز**، 125، 133.

(13) نيقولاوس الكعدي، **أربعون عاماً في حوران وجبل الدروز**، (بيروت، 1927)، 46–47. كان كعدي يومذاك مطراناً على حوران، ويقول أنه مسؤول جزئياً عن إقناع سامي باشاً بإنقاذ يحيى الأطرش من حبل المشنقة. أنا أشكر بروفسور عبد الرحيم أبو حسين لمشاركتي المصدر أعلاه. أنظر أيضاً حسن أمين البعيني، "**جبل العرب، صفحات من تاريخ الموحدين الدروز**" (1685–1927) (بيروت، 1985)، 245.

(14) Kayali, *Arabs and Young Turks*, 187.

(15) بعيني، **جبل العرب**، 250–251.

(16) المصدر نفسه، 251. أنظر، جورج الفارس، **من هو في سوريا**،1949، (دمشق، 1950)، 32. بحسب معجم السير هذا، فقد تلقى سلطان مداليتي الدرجة الثانية والثالثة ولقب 'باشا' سنة 1917. في السنة التالية ، منحه الشريف حسين بن علي لقب 'أمير'، لكنه رفضه. لم يقبل في سنواته اللاحقة أية وظيفة أو مبلغ مالي من أية حكومة وكان يرفض استخدام لقب 'باشا'، رغم أن الآخرين كانوا يخاطبونه به.

(17) بعيني، **جبل العرب**، ص 251.

(18) الأطرش، مذكرات سلطان، الجزء 98، 36.

(19) راجع مقالة كمال الصليبي المتضمنة سجلاً معاصراً نادراً لتلك الزيارة والحديث بين رستم حيدر وسلطان الأطرش في *The Druze: Realities and Perceptions*, edited by Kamal Salibi, 2nd impression, London: Druze Heritage Foundation, 2006, 129-138.

---

[20] أبي راشد، **جبل الدروز**، 126–127. المعلومات عن سيرة كل من فوزي ونسيب البكري في ، الفارس، **من هو في سوريا**، 67–68؛ وكذلك، ليندا شيلشر، *Families in Politics: Damascene Factions and Estates of the Eighteenth and Nineteenth Centuries,* (Stuttgart, 1985), 156.

[21] George Antonius, *The Arab Awakening*(Reprinted Beirut, 1969, 149-53), 149-153 and James Gelvin, *Divided Loyalties: Nationalism and Mass Politics at the Close of Empire* (Berkeley, 1998),57-58.

[22] محمد سعيد القاسمي، **قاموس الصناعات الشامية** (طبعة دمشق، 1988)، 55. حول تجّار القمح في جبل حوران، أنظر الأطرش، "مذكرات سلطان،" الجزء 98، 25. أهمية هذه العلاقات لم تنته بنهاية الحرب الكبرى، ولا حتى بثورة 1925. فمنصور، إبن سلطان الأطرش، تزوج من إبنة تاجر القمح، المسيحي الدمشقي، صديق والده يوسف الشويري. تاجر القمح ذاك، كان يملك منزلاً في قرية آل الأطرش. وكان ليوسف عفلق، تاجر القمح ووالد ميشال عفلق، أحد مؤسسي حزب البعث، منزل أيضاً في 'القريّة'. وصلاح الدين البيطار، المؤسس الآخر لحزب البعث كان هو أيضاً إبن تاجر قمح دمشقي من الميدان وكان له صلة بجبل حوران. راجع 'حنّا بطاطو'، *Syria's Peasantry, the Descendants of Its Lesser Rural Notables, and Their Politics* (Princeton,1999), 134 and 142. إنتسب منصور الأطرش إلى حزب البعث وكان بعدُ طالباً في الجامعة الأميركية في بيروت، ثم تبع قادة الحزب إلى باريس لاستكمال دراساته العليا. شغل منصور منصب وزير التعليم في أول حكومة للبعث سنة 1963.

[23] حول 'سفر برلك'، أنظر ليندا شيلشر، "The Famine of 1915-1918 in Greater Syria" in *Problems of the Middle East in Historical Perspective*, Essays in Honour of Albert Hourani, edited by J. P. Spagnolo (Oxford, 1992), 229-58. See also Najwa Al-Qattan, "Safarbarlik: Ottoman Syria and the Great War," in *From the Syrian Lands to the States of Syria and Lebanon,* edited by Thomas Philipp and Christoph Schumann (Beirut, 2004), 163-73.

[24] في ما يمكن اعتباره شكوى نموذجية من ضابط في الخط الأمامي، كتب ليمان فون ساندرز Liman Von Sanders، رئيس أركان القوات التركية على الجبهة العربية، في مذكراته أن اسطنبول تبدو ليس فقط غير مهتمة بتعزيز قواته، بل هي تقوم فعلاً بتحويل الرجال والعتاد إلى جبهات أخرى. الواضح ان الاهتمام توجه نحو تعزيز المناطق "الأكثر تركية". أنظر ليمان فون ساندرز، *Five years in Turkey* (Baltimore, 1928), 254 (for Officer re-postings), 257-59, (for re-supply problems), and 265 (for British Propaganda). See Kayali's *Arabs and Young Turks*, for a more nuanced view of Ottoman wartime policy.

[25] Schilcher, "The Famine of 1915-1918 in Greater Syria," 246.

(26) أنظر الأطرش، "مذكرات سلطان"، الجزء 98، 35؛ وفون ساندرز, *Five Years in Turkey*, 262. يبرز الأخير تقرير استخبارات مؤرخاً في 19 آب/أغسطس 1918 من دكتور برود Dr. Brode يقول: "لحوالي الشهرين، قوافل تجارية منظمة تقوم بين العقبة وبلاد حوران، جبال الدروز. يجري استيراد السكر والبن والسلع القطنية، ويجري تصدير رب المشمش، مع كميات كبيرة من القمح من حوران." ويكتب فون ساندرز في مكان آخر (236) "إذا وجدت الأموال فكل احتياجات قطعات الجيش متوفرة، وبكميات إضافية، يمكن شراؤها من العرب. إما إذا لم يتوفر المال فجزء كبير من مواسم أراضي العرب وحمولة آلاف الجمال من حوران، التي يسكنها الدروز، تذهب إلى البريطانيين الذين يدفعون ذهباً."

(27) إتفاقية الحكم الذاتي قابلة للجدل. فأبي راشد يبرزها في كتابه "**جبل الدروز**"، 128–29، أما سلطان الأطرش فلا يذكرها في مذكراته. أنظر أيضاً: Firro, *A History of the Druzes*, 250-251.

(28) الأطرش، "مذكرات سلطان"،"الجزء 98، 36.

(29) يغطي هذه الحقبة بالتفصيل Gelvin's Divided Loyalties

(30) أبي راشد، **جبل الدروز**، 122–125.

جوانب من التركيب الاجتماعي الدرزي*

فؤاد إسحق الخوري

بدا الدروز تاريخياً في صورة تميّزت – بإستثناءات قليلة جداً– بتماسك داخلي واضح وبشعور قوي بهويتهم الإثنيّة. وبالفعل شدد كل الذين كتبوا عن الدروز، قديماً أو راهناً، على وحدتهم وتضامنهم الداخليين. فقد كان للوي بريبه Louis Périllier في كتابه *Les Druzes* (Perillier, 1986, p.37)، وفيليب حتّي، الذي عاش بين الدروز يافعاً (Hitti, 1928, p.2)، وغابرييل بن دور Gabriel Ben-Dor، الذي عمل بين الدروز في فلسطين (Ben-Dor, 1979, p.44)، والكولونيل تشارلز تشرشل Charles Churchill، الذي كان شاهد عيان للصدامات الطائفية في جبل لبنان بين 1842 و1860 (Churchill, 1994, pp.142-43)، والراحل حنا بطاطو في كتابه الأخير عن سوريا (Batatu, 1999, pp. 12-13) – كان لهم جميعاً الملاحظة نفسها [حول وحدتهم وتضامنهم].

وخلال حرب لبنان الأهليّة الطويلة (1975–1990) انقسمت أو تقاتلت في لبنان بطريقة أو بأخرى، كل طائفة، كل حزب سياسي، كل تنظيم ميليشياوي، عدا الدروز. لقد كانوا موحّدين كلياً طيلة ذاك النزاع الأهلي. والتضامن لم يقتصر على دروز لبنان فقط، وإنما امتد خارج الحدود ليشمل دروز سوريا ، وبخاصة دروز فلسطين. ففي كتابه يراجع زيدان عطشه، أحد ممثلي الدروز في الكنيست الإسرئيلي (الآخر هو صالح طريف)، بالتفصيل كيف عُبّئ دروز فلسطين للدفاع عن إخوانهم في لبنان حين تعرض أمنهم للخطر بُعيد الانسحاب المفاجئ من

---

* Translated from: Fuad I. Khuri, "Aspects of Druze Social Structure…" in *The Druze: Realities and Perceptions*, edited by Kamal Salibi, 2nd impression, London: Druze Heritage Foundation, 2006, pp. 61-78.

وسط لبنان سنة 1982 (Atasche, 1995, pp. 57-156). ويلخّص هذا الموقف ذاك الكتاب المفتوح الذي بعثه المؤلف الدرزي سلمان ناطور إلى رئيس الوزراء الإسرائيلي، ويقول فيه:

> لقد اكتشفت 'حمولة' لي في لبنان، بضعة آلاف، دروز أو متحدرين من دروز، ينتشرون في بضع قرى، من بيروت شمالاً إلى حاصبيا في الجنوب. وقد أخبرونا عن الحرب الأهليّة الداميّة، وعن المعاناة، والجوع، والخوف. لقد طالبونا بإنقاذهم من الموت ومن الحرب البشعة تلك. فهل نستطيع، هم يسألون؟ لقد كتبت إلى رئيس الوزراء وطالبته أن يسمح لنا بمساعدة أخوتنا. وقد أجابني بأنه قرأ الرسالة بانتباه شديد. وأنا أيضاً قرأت جوابه بانتباه شديد. (Stendel, 1996, p.170)

ثمّ إن رؤية الدروز لأنفسهم لا تخرج عن الصورة أعلاه، إذ يرون إلى أنفسهم كما لو كانوا "طبق نحاس" بحيث ينطلق منه صدى واحد من أيّة زاوية لمسته. (Florsheim and Gutmann, 1992, p.163). وقد أرجعتُ في كتابي الجديد "أن تكون درزياً"* اللحمة الداخليّة تلك إلى عدد من العوامل المترابطة. أول هذه العوامل إيمانهم بالتقمص، الذي يبعث باستمرار علاقات قربى وودّ بين العائلات. ويمكن اختزال معنى التقمص وتأثيره في قولهم الشائع: "نحن نُخلق عند بعضنا بعضاً". (Oppenheimer, 1980, p.621)

العامل الثاني، هو تأثير مشايخ الدين الكبار الذين يغدون نماذج تحتذى؛ وبمقدار ما يزداد علمهم وورعهم تتراجع الأبعاد السياسية الفئوية التي ربما كانت لهم ويتحولون صوتاً للإجماع داخل الطائفة. عدد المشايخ أولئك كبير، يضمّون ما يتراوح بين 10 و20 بالمئة من عدد أفراد الجماعة الدرزيّة. هم يؤمون الناس في

---

* Fuad I. Khuri, *Being a Druze*, London: Druze Heritage Foundation, 2004.

الصلاة، ويتشاورون حول المرشحين المؤهلين للإنضمام إلى مجموعة المشايخ؛ لهم كلمة مسموعة في ما اختص بالشأن العائلي؛ يقومون بمهام حل النزاعات والمصالحة داخل الجماعة (وأحياناً خارجها أيضاً)؛ ينشرون تعاليم 'التوحيد' بين الدروز؛ ويشهدون على تقوى الفرد الميت وأعماله الصالحة ويدعون له بالرحمة في أثناء مراسم جنازته. وكلما كبر عدد المشايخ الحاضرين وإزداد عدد الرحمات♦ والتبريكات التي تتلى، كلما تعاظم المركز الديني أو الأخلاقي للشخص المتوفي – والعكس بالعكس.

العامل الثالث، أن أكثريتهم الساحقة، وهم يعدّون حوالي مليون نفس، يعيشون في مناطق متقاربة نسبياً. نصف عدد الدروز يعيش في 'جبل العرب'، سوريا،∅ 250 ألفاً في جبل لبنان (Yiftachil and Segal, 1998, p.483)، 100 ألف في الجليل الأعلى، فلسطين، (Stendel, 1996, p.40)، 25 ألفاً في الغوطة (من ضواحي دمشق)، 15 ألفاً في جبل السمّاق (يسمى أيضاً الجبل الأعلى، بجوار حلب)، ثمانية الآف في مرتفعات الجولان، خمسة الآف في الأزرق في المملكة الأردنية الهاشمية، وحوالي 50 ألف مهاجر وراء البحار، 30 ألفاً منهم في الولايات المتحدة الأمريكية. وقد قيل سابقاً أن كل دروز سوريا (عدا جبل السمّاق) ولبنان وفلسطين كانوا قادرين على التواصل السريع بين بعضهم بعضاً بواسطة إشعال النار على قمة أحدى تلال جبل حرمون. وهم يعيشون عموماً في قرى متلاصقة أكثريّة سكانها الساحقة من الدروز (يشكل ساكنوها حوالي 58% من إجمالي عدد الدروز)، أو من أكثريّة درزيّة مع أقلية مسيحيّة أو سنيّة، (في 33% من الحالات). ثمانية بالمئة فقط من الدروز يعيشون كأقليات في قرى تسودها مذاهب أخرى. ومقولة كمال جنبلاط من أن "الدروز هم أقليّة من دون أي شعور أقلوي" في محلها تماماً. (Junblat, 1982, p.53).

♦ يكتفى برحمة واحدة في عدد من المناطق (المحرر).

∅ مقابلة مع حسن حاطوم، مدير متحف السويداء، في تشرين الثاني / نوفمبر 2000.

السبب الرابع لوحدتهم وتضامنهم، تشديدهم على عامل الأخوّة. فواحد من أعمدة الدين عندهم كما علّمهم الإمام حمزة بن علي هو "حفظ الإخوان"، ما يعني الدعم والحماية المتبادلة. وحين يلتقي شيخان درزيان، تتشابك أصابعهما ثم يرفعان يديهما فيقبّل واحدهما إبهام اليد الأخرى؛ وغالباً ما تستتبع بقبلة على كتف الآخر لترمز إلى: الكتف إلى الكتف، ما يشير إلى أقصى درجات التضامن. والدروز يرون إلى أنفسهم كجماعة من الأخوة والأخوات، ما يبعث لديهم إحساساً قوياً بالوحدة والمساواة. وفي الحقيقة، فإن 'المساواة' مكوّن مركزي لدى الدروز، كما المحبة للمسيحيين، أو العدل للمسلمين. ولهذا السبب لم تجد أعداد كبيرة من دروز لبنان أيّة صعوبة في قبول مبادئ 'الحزب التقدمي الاشتراكي' الذي اسسه كمال جنبلاط. وفي مقدّم الذين اعترضوا على تأسيس الحزب الست نظيرة جنبلاط، والدة كمال. وهذا مقطع من كتاب إيغور تيموفييف "**كمال جنبلاط: الرجل والأسطورة**" حول الموضوع:

> حين سمعت نظيرة جنبلاط، والدة كمال، بتأسيس الحزب التقدمي الاشتراكي هبطت إلى بيروت باحثة عن الشيخ عبد الله العلايلي، الذي لامته على تعاونه مع إبنها في هذا الشأن. واحتجّت قائلة: 'من يملك حزباً قوياً كالجنبلاطية، لا يحتاج إلى تأسيس حزب اشتراكي.' وبعد أسبوعين كان يزورها عضو في الحزب يسأل عن 'الرفيق' كمال. فما كان منها إلا أن ردّت: "منذ أن اصبح كمال "رفيقاً" لم أعد أعرف اين هو."
> (تيموفييف، 2000، ص ص 6–165).

كذلك، يجد التشديد الذي يعطيه الدين للدعم والحماية المتبادلين تعزيزاً له في سلسلة من الطقوس يجري خلالها تناول الطعام على نحو جماعي، وهو نشاط يعزز من قوّة الصلات بين المشاركين. 'الاشتراك في الخبز والملح' ذاك، هو ممارسة منتشرة وبخاصة في أثناء الأعياد، مثل الإفطار في خاتمة رمضان، أو

في الأضحى، كما في مناسبات الزفاف أو مراسم العزاء. وهي قد تتضمن المشاركة في الملح أو القهوة. في الاجتماع التأسيسي الأول للجمعيّة الخيريّة الدرزيّة 'الباكورة الدرزيّة' في سياتل [واشنطن]، كان على كل عضو بالتتابع أن يغمس خنصره في إناء مملوء بالملح فيتذوقه، في تقليد يشير إلى الرابط الراسخ الذي يجمع بين الأعضاء. وللسبب عينه، [كانت] تقدّم القهوة للضيوف في الفنجان نفسه. وحين سألت بلطف وهدوء مضيفي في السويداء من أنه قد يكون افضل صحياً تقديم القهوة في عدة فناجين، أجابني بحدة: "وهل تريد فصل عرى الرابطة التي تجمعنا؟".*

وفي الممارسة الدينيّة، يضمن الدروز للفرد حرية الاختيار، إذ أنهم يعتبرون الدين اختباراً خاصاً وليس شأناً عاماً – نوعاً من 'السر' بين الإنسان والله يجب أن يبقى مغلقاً على الآخرين. مع ذلك، ليست كل جوانب التقليد الديني الدرزي اختياريّة: وفي أولها أن تكون أو لا تكون درزياً ليس مسألة اختيار. فإن تولد درزياً يعني أن تبقى درزياً: هذا حق علني. وبهذا المعنى، يقوم الدين في قلب الهوية الإثنية. فكونك درزياً أمر محسوم نهائياً ولا يغيّره الموت، أو التحوّل إلى دين آخر، أو الزواج من خارج الجماعة الدرزية. ونفس الدرزي الذي يبدّل إلى دين آخر، أو الذي يغرّب نفسه/ها عن جماعته بالزواج من الخارج، تعود بعد الموت إلى درزيتها الأولى بالولادة.

لا ملوك أو بابوات أو بطاركة عند الدروز، لا مؤتمرات دينية ولا معاهد[ɸ]، ومع ذلك فهم ما زالوا يظهرون درجة لافتة من التضامن الاجتماعي وإحساساً قوياً بالهوية الإثنية. وكما يتحقق التماسك الداخلي في غياب تركيب هرمي للسلطة، كذلك يتحقق الإحساس القوي بالهوية الإثنية في غياب المؤسسات التي تتولى علانية تعليم العقائد وطرائق التعبّد. فمعتقدات 'التوحيد' وعباداته هي

---

* مقابلة مع ممدوح الأطرش في 2 تشرين الثاني/ نوفمبر 2000.

[ɸ] أنشئ مؤخراً معهد للعلوم التوحيديّة في بلدة عبيه (المحرّر).

فقط لمن يطلبها ويبدي الكفاءة لإكتسابها. وهذا يعني أنه من الضروري، من أجل تفسير تماسكهم الاجتماعي المستمر واتصالهم الدائم بهويتهم الإثنية، النظر إلى عمليّة التنشئة الاجتماعيّة عندهم، وتحديداً كيف 'يتعلّم' الدرزي ثقافته/ها. وهو معنى قولي "ليس ثمّت دروز طليقون". ماذا أعني بذلك؟

كل درزي، شاب أو كهل، صبي أو مراهق، يوضع في تصنيف ديني – ثقافي محدد. في الماضي، كان كل طفل في أثناء الرضاعة، وهو يحيا على حليب أمه، يخضع لمراقبة لصيقة من والديه وأقربائه الأقربين ليكتشفوا من إشارات جسدية معينة أو من تفوهات لغوية معينة إذا ما كان يذكّرهم بشخص يعرفونه، وفارق الحياة حديثاً. وحين يدخل بين السنتين والاثنتي عشرة سنة مرحلة 'النطق' (أي ينطق بتجارب سابقة له) يصغي أو ينتبه أولئك بانتباه شديد لألفاظه لاعتقادهم أن النفس التي اكتسبها عند ولادته سوف تعبّر عن نفسها في اللغة. حين يدخل فتوته، ينتسب الشاب إلى فئة 'الجهّال' (غير المشايخ)، وهم من دون دور ديني واضح، على عكس 'العقّال' أو المشايخ.

والفارق بين العقّال والجهّال غير محدد بدقة. وهو لا يعكس بالضرورة مدى المعرفة العلمية، فأناس كثيرون مصنفون في فئة الجهّال فيما هم يملكون معرفة بمبادئ الدين تفوق أحياناً معرفة غالب المشايخ. الفيصل هنا هو مدى الالتزام والمواظبة على الاشتراك في الواجبات الدينيّة. العقّال بكلام آخر هم الذين يمارسون الواجبات الدينيّة بإنتظام، فيما الجهّال لا يفعلون ذلك. وعليه سأستخدم في هذه المقالة مصطلحي 'المشايخ' و 'غير المشايخ' بدل العقّال والجهّال.

كي يتمكن من ممارسة دينه، يجب أن يكون الشخص منتمياً إلى 'مجلس' خاضع للسلطة الصارمة من المشايخ ويرئسه 'السايس'، والإجراءات ليست سهلة. ففي عملية طلب الانتماء، على المتقدم أن يظهر أكبر قدر من التواضع قبالة السايس وصحبه، ليس فقط بإظهار الندم على كل إساءة مسلكية

سابقة، وإنما أيضاً بتكرار الوقوف أمامهم أكثر من مرة سائلاً قبوله في فئة العبّاد، مردداً، "أنا هنا سائلاً عطفكم."

ليست واضحة كل المراحل التي يمر بها الشخص غير الشيخ كيما يتاح له أخيراً [المشاركة في] قراءة النصوص الدينية. فهي قد تختلف من مجلس إلى آخر، بحسب الشخص المعني والشيخ سايس المجلس. في العادة، يفتتح السايس الاجتماع بكلمات مختصرة، طالباً من كل شخص حاضر أن يحاسب نفسه/ها، عندها يغادر الجلسة المتقدم الذي لم يقبل بعد. وفي ذلك إشارة إلى 'التسويف' أي التأجيل، وإلى تواضع النفس أمام الشيخ السايس والحاضرين. أما إذا كان المتقدم يمتلك المواصفات الصحيحة ففي النهاية يتم قبوله/ها الإنضمام أولاً إلى مرحلة 'الوعظ'، ثمّ عليه أن يمّر في سلسلة من الطقوس منها الألفاظ والعبارات التي عليه/ها التلفظ بها من الثناء على النبي محمد وأصحابه والخلفاء الأولين وبعض الشعراء والكتّاب المتصوفة، ومن الفلاسفة اليونانيين (وخصوصاً فيثاغوراس، سقراط، أفلاطون وأرسطو) والذين ناقش أعمالهم الكتّاب العرب وبخاصة إبن رشد. وتتلى في جلسة الوعظ قصص الأربعة المفضّلين– سلمان الفارسي، المقداد إبن الأسود الكندي، أبو ذر الغفاري، وعمّار بن ياسر، والمعروفين بين الدروز بـ"حدود أهل الحق". (أبي خزام، 1995، ص 14). والدروز يؤمنون أن حبّ الأربعة المفضّلين هو من الله وانتقل من خلال النبي محمد كما في الآية القرآنية: "وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ۖ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ". (القرآن الكريم 6: 52).

تتخلل رواية القصص أحياناً تلاوات لشعر صوفي يمتدح الأنبياء والقديسين و'سادات' الدروز. ومجمل هذه الافتتاحيات تتمحور حول الخوف والأمل – الخوف من الله والأمل برحمته. وتسود في القصص والشعر فضيلتان: الزهد، وضبط النفس. فتروى بعض قصص الملوك والأمراء الذين ما أن التقوا

الحكماء والزهّاد حتى تركوا الجاه والمال وملذات الدنيا الباذخة باحثين عن سعادتهم الأبديّة. ووفق الشيخ غالب قيس من حاصبيا [جنوب لبنان]: "لنيل كل شيء (السعادة الأبديّة) علينا ترك كل شيء (ملذات الدنيا)."*

وتروى للنساء تكراراً قصص المتصوفتين المعروفتين، رابعة العدوية، و'الست شعواني'. وتقّدم رابعة مثالاً للمرأة التي كانت أميرة أو محظيّة، وفي وسعها التمتع بكل ملذات الأرض، لكنها تلتقي مصادفة بزاهد ورع، فيه إشعاع نوراني، كان ترك كل ما في الدنيا من دنس ليلتحق بما هو مقدس وإلهي. ويجري وصفها حين تلتقي النبي محمّد في الحلم فيسألها، "أي رابعة، هل تحبينني؟" فتجيب، "نعم، لكن قلبي مملوء بحب الله." وكما رابعة هي مثال للشخص الدنيوي الحسّي التي غدت فاضلة وزاهدة، كذلك تمثّل الست شعواني على أحسن صورة مثال المرأة الفاضلة التي كرّست نفسها للتعبّد ومساعدة المحتاجين، والتي اتهمت مع ذلك زوراً بالإثم. لكنها وفيما كانت على فراش الموت إذا بها تكافأ تبرئة لها فيما الملائكة يعدون كفنها وموسيقى إلهية تصدح وصوت إلهي يصرخ وهي تُدفن: "إنها بريئة، إنها بريئة." (أبي خزام، 1995, ص ص 106-107).

أما الرجال فيطلب منهم التبريك للسادة الأربعة المفضّلين. وقد عَرّف الصحابيون هؤلاء بحبهم للنبي، بإخلاصهم المطلق أولاً وآخراً للإسلام، وباشتراكهم الفاعل في بعثات الرسول الحربية الأولى لنشر كلمة الله، وبزهدهم وورعهم وحياتهم التي تقارب حياة التصوّف. وفي إشارة إلى تصوفهم الذي غدا ميزاناً، لم يتزوج أحد من أولئك، ولم يكن لواحد منهم أولاد.

فسلمان الفارسي، وهو من أصل فارسي كما هو معروف، عُرف بحبه وإخلاصه لآل بيت علي، وينال الثناء على الدوام لتركه منزل أسرته يافعاً باحثاً عن الحقيقة. وعلى خطاه، يمتنع مشايخ كثر اليوم عن أكل اللحم، يصومون لفترات طويلة، ويحلقون شعر رؤوسهم. وأبو ذر الغفّاري معروف بعدائه لبني أميّة،

---

*مقابلة مع الشيخ غالب قيس في حاصبيا في 22 تشرين الأول/ أكتوبر 2000.

الذين اتّهمهم بمراكمة ثرواتهم مطلع الفتح الإسلامي بأساليب غادرة. وعرف عنه أيضاً أنه لم يمتلك شيئاً وكل ما يأتيه ينفق فوراً على الفقراء.

ووالدة عمّار بن ياسر، سميّا، كانت أول امرأة شهيدة في الإسلام. وعمّار عانى الأمرّين على أيدي دوائر الكفر والوثنية في مكة ودونما أن يغيّر ذلك من إيمانه. قال عنه الرسول: "عمّار مملوء بالإيمان من رأسه إلى أخمص قدميه: الإيمان يسري في دمه" (أبي خزام، 1995، ص 28). وعُرف المقداد بن الأسود الكندي أيضاً بإخلاصه التام للإسلام، إضافة إلى شجاعته وإقدامه الكبيرين في حروب الإسلام الأولى ضد الكافرين. وأعطاه ذلك لقب "فارس الرسول"، وتتلى أشعار لدى الدروز تروي الكثير من بطولاته. ومنها قوله للرسول في معركة بدر، التي حسمت النصر للمسلمين: "أقسم بمن أرسلك نبيّاً في الحق، أنك لو أمرتني أن أخوض بركة دمي (أي موتي) لما ترددت حتى يتحقق لك ما تبتغيه" (سليقا، 1995، ص 28).

وعلى المستوى الشعبي يلحق بالأربعة اثنان آخران: "الوزير" الدرزي الثاني، أبو إبراهيم إسماعيل التميمي والشريفة ست سارة. والتميمي، وكنيته أبو إبراهيم، كان قد عيّنه الإمام حمزة خلفاً له. كان في الأصل ضابطاً عالي الرتبة في الجيش الفاطمي معروفاً بكتاباته كما بشجاعته في ميدان القتال. وينظر إليه الدروز كحام وحارس، وينادون عليه "أبو ابراهيم" حين يواجهون الأزمات (حتى الشخصية) أو التهديدات. وتمثل الست سارة، إبنة شقيق بهاء الدين، مثال المرأة الفاضلة الحازمة: فقد قادت، بتوجيهات من عمّها، وفداً لإصلاح ما أفسد من تعاليم الدعوة في وادي التيم بنتيجة انحراف بعض الدعاة وإعادة ترسيخ التعاليم الصحيحة لإتباع المعتقد. (الصغيّر، 1984، ص136؛ علم الدين، 1998، ص403). والدروز إلى اليوم يهددون من يخطئ أو ينحرف من أولادهم بالشكوى إلى الست سارة.

وحين تنتقل طقوس المجلس إلى مرحلة 'الشرح'، التي تعني تفسير المخطوطات، يطلب السايس من طالبي الانضمام للمجلس ولكن لم يقبلوا بعد ترك الجلسة: "صفّوا المطرح". يجري طلب الانتساب إلى المجلس، ونادراً ما يجري قبوله آلياً أو بسرعة، في منتصف العمر تقريباً ويتواصل حضور الجلسات إلى حين الممات. ويكرّس المشايخ هذه الفترة الطويلة للعبادة ودراسة عقيدة "التوحيد"، طالبين "معرفة وحدانية الله، الواحد الأحد."

هناك استثناء لقاعدة العمر: فإلى جانب أولاد مشايخ الدين الذين يغدون مشايخ في فترة مبكرة من العمر، هناك أشخاص تباركوا فحظيوا بقدرات استثنائيّة أو آخرون وقعت لهم أحداث مأساوية مبكرة، (كحادث أو مرض)، ففي وسعهم الإنضمام مبكراً إلى المجلس. ويبقى أن لقب "شيخ" الذي يعني في الأصل المتقدم في السن يطلق عند الدروز للممارسين لواجباتهم الدينيّة بإنتظام، دونما اعتبار للسن. والنساء اللواتي يُدعينَ "شيخات" ينتسبن للمجلس في سن مبكرة – أبكر في كل الأحوال من سن الرجال. هن يحضرن جلسة الخميس [ليلة الجمعة]، يُصغين إلى التلاوة الدينية، ويُنشدن إذا كان المجلس من النساء فقط. ويجب أن لا يجري سماعهن من الرجال في كل الظروف.

حين يغدو شيخاً، يتوقع من المرء أن يظهر سلوكاً أخلاقياً دقيقاً مشابهاً لذلك الذي يظهره مشايخ الدين: ارتداء اللباس التقليدي المحتشم، والامتناع منعاً باتاً عن الشتيمة، وشرب الخمرة، والتدخين، والضحك بصوت عال، واستعمال الكلمات النابية، وضبط التعبير عن الانفعالات من فرح، أو حزن، أو غضب، أو رغبة. كما يتوقع من المشايخ حفظ "السرّ" مع الله (أو بكلام آخر، عدم إفشاء الاختبارات الدينية)، وتجنب النزاعات، وإبداء ضبط النفس في موضوعات الجنس والطعام والخطاب. والسلوك نفسه مطلوب من الشيخات المتدينات أيضاً. وعلى وجه العموم، فالقانون الأخلاقي الصارم نفسه مطلوب من المتديّنين، رجالاً كانوا أم نساء، أغنياء أو فقراء، فيما الذكور الأغنياء من غير المتدينين ميّالون في العادة ليكونوا أكثر رحرحة

لجهة القواعد المطبّقة. مع التنبيه، أن الفئات تلك ليست محددة بدقّة أو راسخة مطلقة لا تتبدل، فأفراد كل فئة تتفهم الفئة الأخرى وأحياناً تتسامح في التعامل معها. وفي الغالب فالدروز يأخذون مواقف موّحدة حيال الشؤون الاقتصاديّة والسياسيّة، كما في مسائل أخرى لا يقوم عليها نص أو إلزام ديني محدد.

وتقوم بين الدروز، كما يبدو، علاقة خاصة تجمع الجيل الأكبر سنّاً، وبخاصة مشايخ الدين، إلى الجيل الأصغر سنّاً: عقد الجد بالحفيد. وكان 'الأمير السيّد' الأول الذي شدد على أهميّة تعليم الأطفال. ومن موقعه كـ'شيخ المشايخ'، عيّن الأمير مشايخ لتأمين الغاية تلك وكان يدفع لهم من ماله لقاء تعليم الأيتام في المنطقة. يقول في شرحه للمخطوطات الدينية:

> الطفل وديعة بين يدي والديه، وقلبه الطاهر جوهرة ثمينة، خالية من كل تأثير، وجاهزة لتلقي أي نقش عليها وتذهب في أي اتجاه يراد لها. وعليه يجب تعويده من بواكير عمره على البساطة في الطعام، والرداء، والمحيط، ويجب تحذيره من حب الفضة والذهب. (As quoted by Abu-Izzeddin, 1993, p.173)

وينتظر من الشيخ المتديّن الالتزام الدقيق بالقواعد الأخلاقيّة الصارمة طوال حياته/ها. وكما كل 'الجماعات الصغيرة' (Redfield,1947)، يتوكأ الدروز في إجراءات انضباطهم الأخلاقي على ما يسميّه إبن خلدون بـ"الوازع" – أي الرادع الداخلي – الضمير، الشعور بالذنب، والخوف من العار أو الفضيحة. هذا النوع من الوازع هو على العكس تماماً من 'الوازع السلطاني'، أي الرادع الخارجي الرسمي، أي باستخدام القهر والقوة. ما من عود في أي من مراحل التنشئة الدرزيّة إلى مرجعيّة القوّة أو ما يشبهها. وفي الحقيقة، فإن العهد الذي يربط الدرزي إلى معتقده يتضمن – نظريّاً على الأقل – أن على كل فرد أن يختار بحريّة وأن لا يتأثر بأي إكراه خارجي. (للدلالة على أن الحركة إلى داخل المذهب الدرزي أو إلى خارجه غير مسموحة).

وكل درزي عرضة، من مولده إلى حين وفاته، إلى طرائق متنوعة من الضبط الاجتماعي التي تجري تحت يافطة التنشئة الصالحة وضبط النفس. الكلمة المفتاح هنا هي 'الضبط'، إذ يتعلم الدرزي، عبر حياته كلها، أن يضبط كلامه، وميوله، ورغباته، وملذاته الجسدية، والحذر من أن يظهر انفعالاته أو أحاسيسه علانية، أو حتى من الضحك أو الأكل الزائد. وليس بغريب بعد هذا أن يكون الدروز قد أعطوا 'العقل' (من عَقَلَ، بمعنى ضبط، عقد، منع، أو حتى سجنَ) هذا الحضور المقدس الكلّي، واستخدموا الإسم بالمعنى التام فأطلقوه على من يشغل أعلى مركز ديني لديهم، 'شيخ العقل'، ودعوا مشايخهم 'العقّال' – أي أولئك الذين يسيطرون على أنفسهم. ويعني ذلك، لغوياً، أن لقب 'شيخ العقل' هو أقرب لأن ينطبق بجدارة على 'شيخ الدين'، والعكس بالعكس. والدين من 'دان' (يدين)، يعني أن يفعل، أو يحكم، أو يعاقب؛ فعل وجزاء جُعلا معاً في توليفة واحدة، لتعطي المعنى الدقيق لمقام "شيخ العقل".

يتعلم الدرزي منذ سنّ مبكر جداً كيف يلفظ على نحو صحيح أحرف العربية: الذال، الدال، الصاد، الضاد، الظ، والقاف، والتي لا يلفظها، على حد علمي، عربي من الخليج إلى شواطئ الأطلسي على النحو الصحيح الذي يفعله الدروز. بل هم يمتنعون غالباً عامدين عن استخدام الفاحش أو الفاجر أو الشهواني أو الحاد من كلمات اللغة ومصطلحاتها مفضلين عليها الكلمات والمصطلحات المقبولة اجتماعياً. يسمون الكذب مثلاً، "خانته ذاكرته"؛ وقرد (الكلمة الشعبية للدلالة على الغضب) تصبح "قرش". وبخلاف الكثير من العرب المسلمين الذي يقسمون بالله والرسول في كل مناسبة، أو الكثير من المسيحيين اللبنانيين الذين يقسمون بيسوع أو بمريم العذراء في كل مناسبة أيضاً، يندر أن يفعل الدرزي ذلك، وإذا أراد أن يقسم، يقسم بإسم "الحق" أو "الشرف". ومن المتعارف عليه الابتعاد تماماً عن الشتم بذكر الديانات، أو المعابد، أو القديسين، أو الأعضاء الجنسية.

ومن أعمدة الدين عند الدروز، كما أوصى حمزة بن علي، النطق بالصدق، "سدق اللسان"، والتي تعطف دائما على "حفظ الإخوان". وللسدق في هذا السياق معنى مزدوج: كلاهما يعني قول الحقيقة والكلام على نحو صحيح، أي اللفظ الصحيح. وكما تلحظ أبو عز الدين:

> السدق في السيستام الأخلاقي الدرزي هو الفضيّلة المركزيّة. هو أول خصال سبع يُؤمَر الموحّد بالالتزام بها. لقد كتب حمزة: واعلم أن السدق مساو للإيمان ولقبول عقيدة التوحيد في كمالها. الكذب هو شرك، كفر، وإثم.
>
> (As quoted by Abu-Izziddin, 1993, pp.122-123)

والسدق، أكثر من ذلك، يعني صدق النيّة، وكما يؤكد المثل العربي، "إنما الأعمال بالنيّات". وتاريخياً، شدّد الدروز على نحو خاص على الصدق في أوزان ومقاييس السوق حيث يتم الشراء والبيع. ويقال أن الحاكم بأمر الله كان يصرّ أن يشرف بنفسه على التطبيق الصحيح لـ"الحسبة" (المحاسبة)، التي تشمل ضبط الأسعار، والتثبّت من نوعيّة المنتوجات والسلع، والتأكد من الأوزان والمقاييس، وتنفيذ القانون والنظام في الأسواق.

(As quoted by Abu-Izziddin, 1993, pp. 122-123)

كيف يتفق هذا التشديد على الصدق مع ممارسة 'التقيّة'؟

لعلّ التقيّة هي أحد المفاهيم الأكثر عرضة لسوء الفهم في العقيدة الدرزية – حتى بين بعض الدروز أنفسهم. التقيّة لا تعني الخداع، أو الكذب، أو تخبئة معطيات معينة. هناك معنيان إجرائيان اثنان للتقيّة: كجزء مكمّل للطريقة التوحيدية في العبادة، وكوسيلة لإخفاء الهوية الدينيّة. المعنى الأول هو أن على المؤمن من أتباع المعتقد أن لا يشارك أو يكشف عن اختباره/ها الخاص في ممارسة الدين: يجب أن يبقى ذلك سراً يشارك فيه الله وحده. أما المعنى الثاني فيتصل مباشرة بالهوية الدينية في خلال الأزمات، والخوف فيها من الإضطهاد. يمكن ردّ التقيّة،

بالمعنى الثاني، إلى الآية القرآنية (16:106) التي تقول: "مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ".

ويروى أن الآية هذه نزلت على رسول الله بعد ما عاناه الصحابي عمّار بن ياسر حين أجبره اضطهاد سادة قريش المعادين للإسلام على التبرؤ من الرسول. وحين حاول عمّار لاحقاً الاعتذار لمحمّد عن غلطته، هدّأ رسول الله من روعه قائلاً له، "لا تذرف الدمع على ما فعلت، لو كرر المشركون ذلك فعليك أن تكرر ما قلته لهم" (نصر، 1997، ص 18).

عامل السريّة في الممارسة الدينيّة هو تقيّة في جزء، ومعتقد في جزء آخر. إلاّ أن التّقية لا تنطبق على معاملات السوق. إذ سيكون أمراً غير دقيق تماماً أن يتهم مثلاً بعض التجار زميلاً درزياً لهم بممارسة التقيّة لأنه رفض أن يكشف لهم أرباح أسهمه في السوق. وسيكون بالمثل أمراً غير دقيق أيضاً القول أن زعم الدروز بنسبهم العربي هو من باب التقيّة، كما يفعل حتّي حين يصرّ على أنهم على الأرجح من أصل فارسي (Hitti, 1928, p.14.). تقوم نظريّة حتّي على حقيقة أن المعتقد الدرزي يستخدم ألفاظاً فارسيّة الأصل، مثل 'الباري' وتعني الله، وأن بعض أسماء العائلات الدرزيّة هي فارسية، كأرسلان، مثلاً، وتعني 'الأسد'. إن وجود كلمات فارسيّة مستوردة في المخطوطات أمر طبيعي غير مفاجئ، فإمام الدروز حمزة بن علي من أصل فارسي، من مدينة 'زوزن' في مقاطعة خراسان. إلا أنه يمكن العثور في القرآن نفسه على مفردات تُردّ إلى الفارسية، لكن ذلك لم يجعل القرآن الكريم نصّاً فارسياً. ومن الصعب، في الواقع، العثور على أية لغة لم تستعر ألفاظاً من لغة أخرى، وبخاصة حين يتعلق الأمر بمنطقتين متصلتين، الجزيرة العربية وبلاد فارس.

وبالمنطق نفسه، استخدام 'لايش' Layish للتقيّة ليفسّر تسمية الدروز للخلوة 'مجلس'، إذ يخلط بين كلمتين لهما وظيفتان دينيتان مختلفتان (Layish,

1982, p.14). فبينما يمكن استخدام 'مجلس' ليعني 'خلوة'، لا يمكن أبداً بالمقابل استخدام خلوة لتعني 'مجلس'. فالخلوة أصغر حجماً، أكثر عزلة وهدوءاً من 'المجلس'؛ ولا يمارس 'الخلوة' إلا البعض من الورعين جداً من الشيوخ بهدف الرياضة الروحيّة. أما المجلس فلربما احتوى خلوة، لكنه في الأصل لوظيفة أخرى. فهو مصمم ليكون مفتوحاً لكل الدروز في كل الأوقات، دون نظر في مكانتهم، أو عمرهم، أو جنسهم، أو درجة تدينهم. ويمكن بسهولة أن تُنسب الخلوة لمكان تجري فيها طقوس العبادة، أو لشخص أو أشخاص يقومون بالفروض والعبادات.

تفترض التقيّة في الدرزي، أكانت جزءاً من معتقد، أو أسلوباً في إخفاء الهويّة الدينيّة زمن الشدّة والخطر، أن يكون محترماً ومقدّراً لعادات الآخرين وطقوسهم وتقاليدهم. وبذلك ينسجم الدروز مع فكرة "الصوابيّة السياسيّة" حتى قبل أن يكون ذاك التعبير قد شاع.

إنّ مفهوم الدروز للتقيّة مختلف تماماً عن المفهوم الشيعي لها. فبحسب الراحل الإمام الخميني، تُمارس التقيّة حين يستبدل حكم علماء الدين بحكومات على رأسها حكام دنيويون. فالحكم برأيه يجب أن يكون لرجال الدين، "العلماء"، لأنهم "ورثة النبي" والذين يحكمون وفق الشريعة الإسلامية، لا بالقوة أو الإكراه أو من خلال السيطرة الاقتصاديّة أو الاجتماعيّة. يشرح الخميني موقفه هذا كما يلي:

> اللجوء إلى التقيّة مشروع فقط إذا كانت الغاية منها حفظ النفس والآخرين من الأخطار الناتجة عن سياسات حكومات منحرفة. أما إذا كان الإسلام، كل الإسلام في خطر، فلا عذر في التقيّة أو السكوت. إذا كانت ظروف التقيّة تقتضي أن يضع البعض منا أنفسهم في خدمة السلطان، فعلينا في الحالة هذه الامتناع عن ذلك حتى لو كانت أرواحنا على المحك. يجب أن تتجه ممارسة التقيّة فقط لما فيه نصر الاسلام وفوز المسلمين. (الخميني، 1979، ص ص 3-142).

في هذا السياق، علينا التمييز أيضاً بين 'الأجاويد' عند الدروز و'العلماء' عند الشيعة: ففيما ينسحب 'الأجاويد' من المجتمع كلما تقدّم علمهم وزاد اختبارهم الروحي، يغدو 'العلماء' عند الشيعة أكثر انخراطاً في الشؤون الاجتماعيّة والسياسيّة. هم يغدون، على مثال الإمام علي والمتحدرين من نسبه 'قادة'. ففي إيران، مثلاً، تولى 'العلماء' على الفور زمام القيادة حين نجحوا في إطاحة حكم الشاهنشاه، الذي كان بين الأكثر قوة في العالم الثالث في زمنه. في تاريخ الدروز لم يقع حدث مواز لذاك تولّى فيه مشايخ الدين مقاليد الحكم أو القيادة السياسية العليا للجماعة. وفي الحقيقة لم يكن للدروز دولة مستقلة بهم أبداً، ولكن حتى لو كان لهم ذلك، فالمؤكد ان نخبهم الدينيّة والسياسيّة لن تتنافس على الحكم، فكل فئة تعمل في مجال منفصل عن الفئة الأخرى.*

سلوك آخر يخصّ، أكثر ما يخصّ، المجتمع الدرزي هو السيطرة على الرغبات والشهوات. هو جزء من عملية 'ترويض' الرغبات الحيوانيّة في الإنسان. فالبعض، وليس الكلّ، يعتقد أنّه ممنوع على الدروز أكل 'الملوخيّة'، وهو طبق شهي يتكون من خضروات خضراء تطبخ مع متبلات وتقدّم مع لحم ضأن أو دجاج وأرز، وبصل، وخلّ، وقطع من الخبز المحمّص. ويروى أن الحاكم بأمر الله منع الصحن ذاك حين رأى الناس تستهلكه بكثرة وما يبعثه من شهيّة ورغبة، مع ما يلحق به من سمعة من أنه يورث في من يتناوله رغبة في النوم ما يتعارض وقيامهم في سبيل العبادة. إلا أني رأيت دروزاً يأكلون الملوخيّة، كما أني سمعت أحدهم يتندر حول موضوع قمع الرغبات كما يلي:

"أرسل أب إبنه ليشتري صابوناً من حانوت قريب. عاد الإبن بعد حين ويداه فارغتان. سأله الوالد: أين الصابون؟ ردّ الإبن: طلبت نفسي الحلاوة. قلت لها لا يا نفس. قالت بلى. قلت لا.

---

* مقابلة مع د. رؤوف الغصيني في ريدينغ، المملكة المتحدة، في 22 تموز/ يوليو 2000.

> أصرّت فقلت لها يا نفس، كما تشائين. [فاشتريت حلاوة بدل الصابون]"

في مقابلة لي مع أحد الشيوخ الدروز، قال وبشيء من الفخار، "يلذني جداً أن أريد شيئاً ثم أمنع نفسي عنه." لكن شيخاً آخر علق قائلاً: "هذا يقود إلى الاعجاب بالنفس [وهو أيضاً مُنكر]"، ويضيف: "الشيخ هو من يوقّع إسمه تحت لقب 'الفقير' تواضعاً."* هذه الملاحظة تتوافق تماماً مع المقطع التالي لحمزة بن علي، (منقولاً عن أبي عز الدين):

> النفس الشهوانية أكثر أعداء الإنسان سوءاً. حين تترك الرغبة والغرور والغضب والكراهية على الغارب تغدو مسيطرة وتوصل إلى الخراب. وللتغلب عليها مطلوب جهد ومثابرة؛ هو 'الجهاد الأكبر' [الأصغر هو القتال في الميدان لنشر كلمة الله]. بإخضاع النفس وأهوائها إلى الحد الأدنى يجد الإنسان طريق الله. من ينجح في التغلب على غرائزه وانفعالاته يفوق الملائكة قدراً. (Abu-Izzeddin, 1993, p.126)

لا يخفى بالتأكيد التأثير الصوفي القوي في هذه التعاليم. فمفاهيم من مثل الضبط، والجهاد الأكبر، والسيطرة على النفس، وإخضاع الأنا الدنيا، لها كلها أصول صوفية. ويعتقد بقوة أن الأمير السيّد قد دخل في المسلك الصوفي في أثناء دراسته وتعليمه في دمشق. وفي كل الأحوال ففي العقيدة الدرزية تعاليم وأصداء صوفية جليّة.

ويظهر الدروز، كـ'جماعة صغيرة' نجحت في خلال تاريخها في التكيّف مع القمع والاضطهاد، اهتماماً عميقاً بشؤون بعضهم بعضاً. فأحداث من مثل الجريمة، الزيجات، الطلاق، الولادات، الوفيات، السفر، الهجرة، التوظيف،

---

*مقابلة مع الشيخ وهيب الحديفة في حاصبيا في 17 تشرين الأول/ أكتوبر 2000.

التعيينات، وما شابهها، سرعان ما تغدو معلومات علنيّة منذ وقت حدوثها. وهو ربما السبب الذي يجعل الأفراد يحاولون حماية خصوصيتهم بالسرية والحذر. تأمل في الرواية التالية:

> "تعرّض شاب درزي راديكالي في منتصف عشريناته بين مجموعة من أصدقائه بالنقد لزعيم درزي نافذ. اتهم الزعيم بأنه متسلّط، أناني، انتهازي، ومتخلف عن متطلبات الحداثة. وفي خلال ساعات، تناهى إلى سمع الشاب أن والديه [بدافع الخوف أو الاحترام] زارا الزعيم نفسه الذي انتقده ابنهما وقدما له الاعتذار. وظل الوالدان لأسابيع يرفضان التواصل مع ابنهما الراديكالي".
>
> ويبقى المبدأ المركزي في تنشئة الأطفال عند الدروز ما تتضمنه عبارة 'خليك بالصف'. قال الأمير السيّد واعظاً: "الطفل وديعة في يدي والديه؛ نفس المرء الأمارة هي ألد أعدائه، وعلى المرء أن يكون في صراع دائم معها، يوبّخها ويتصدى لها، ودون أن يترك لحظة من يده سوط النظام."
> (Abu-Izzeddin, 1993, pp.172-7)

ظهر في أكثر من دراسة أن الدروز أكثر ميلاً للخضوع لسيطرة الجماعة من الفئات الإثنية الأخرى. ففي عينة مختلطة إثنياً ومؤلفة من 880 طالباً ثانوياً في فلسطين أعمارهم بين 16 و17 سنة، سجّل المستجوبون الدروز، مع أقرانهم من المستجوبين العرب المسلمين والمسيحيين، درجات عالية في موضوعات متصلة بسيطرة الجماعة، كالتماسك، والتجانس، والتشدد الثقافي – فيما سجّلوا درجات أدنى في موضوعات متصلة بالفردية، والتنافس بين الجماعات، والتنافر، و'التراخي الثقافي'. بخلاف ذلك، سجّل المستجوبون اليهود من ذوي الثقافة

الغربية العلامات الدنيا في موضوعات المجموعة الأولى والعليا في موضوعات المجموعة الثانية. بينما كان اليهود الشرق أوسطيون في منزلة بين المنزلتين.

وحول التكيّف، أي المقدرة والاستعداد لقبول ديناميات عائلية حديثة، مثل تفضيل العائلة النوويّة (الصغيرة)، حريّة اختيار السكن، وحجم العائلة، سجّل الطلاب اليهود الغربيو الثقافة أعلى الدرجات، فيما سجّل العرب المسلمون أدنى العلامات. وكان الدروز والمسيحيون العرب واليهود الشرق أوسطيون في منزلة بين المنزلتين، ما يعني أنهم، مع استعدادهم لقبول التحديث، يحترمون في الوقت نفسه تراثهم الثقافي. (Florian, Mikulincer and Weller, 1993, pp.189-201)

وبسبب من معاملة السلطات الإسرائيلية للدروز في الجليل الأعلى كأثنيّة منفصلة، فقد كانت الشريحة تلك موضوعاً دائماً للدراسات الاجتماعيّة والثقافيّة والسيكولوجيّة. فقد حاول الباحثون في واحدة من الدراسات تلك التحقق من فهم الدروز لمفهوم الحقوق – حريّة التعبير، الدين، والإنجاب – أولاً في وضعيات خالية من النزاع، ثمّ في مواجهة اعتبارات أخلاقيّة واجتماعيّة مغايرة. اختير 90 شخصاً للدراسة، 15 من الذكور و15 من الإناث لكل من المجموعات الثلاث: مجموعة آلـ13 سنة من العمر، ومجموعة الـ17 سنة، والراشدين ما بين 34 و70 سنة من العمر. الشباب منهم ما زالوا في المدرسة، فيما الكبار أمضوا 10 سنوات أو أكثر في المدرسة.

اعتبر كل المستجوبين، بمعزل عن العمر، والجنس، والمستوى الثقافي، أن الحريات الثلاث أعلاه هي حقوق، ولكن على نحو 'مجرّد'، أي في وضعيات خالية من النزاع. وبالمقابل أخضع الجميع، على نحو متزامن، وإن يكن بنسب متفاوتة، تلك الحريات لإرادة السلطات الوالديّة أو الحكوميّة. وأبدى الدروز استعداداً أكبر لتقبل فرض قيود عليهم بخصوص حجم العائلة أكثر من القبول بقيود على حريتي التعبير والدين لديهم. وفيما قبلوا سلطة الأباء والأزواج على البنات والزوجات، فقد عارضوا تدخل الآباء في شؤون الصبيان من أولادهم. وفي موضوع حرية الدين فقد

أبدوا رفضاً عميقاً لفكرة التدخل الحكومي، عدا الحالات التي يكون غرض التدخل فيها حمايتهم من خطر حقيقي أو مفترض (Turiel and Wainryb, 1998, pp.375-395.)؛ وفي اعتقادي أن هذا يتسق مع مفهوم التقيّة.

وفي دراسة مماثلة أجريت حول السلطة الاجتماعيّة استخدمت عينة من 172 ولداً درزياً و179 ولداً يهودياً، توافق المستجوبون على مسائل عدة عدا واحدة: الصراع بين الاختيار الشخصي وطاعة المجتمع. ففيما فضّل الأولاد اليهود الاختيار الشخصي، بدا الأولاد الدروز أكثر قبولاً بضرورة الطاعة، مفسحين في المجال أمام الضبط الأسري. (Wainryb, 1995, p. 397).

هذه النتائج مهمة لجهة دلالتها على اتجاه التغيير. فهي تشير إلى أن إرادة القبول لدى الدروز للحداثة يوازيها احترام التقاليد. فالدرجات العالية لصالح المتغيرات الأسريّة التقليديّة – العمل الجمعي، التجانس، والتماسك الثقافي – يوازيها بالمقابل القبول بالتكيّف والاستعداد للتحديث. وبالمنطق نفسه، يعتبر الدروز الحريات الثلاث (التعبير، الدين، والإنجاب)، كحقوق، إلا أنهم يخضعونها لقيود أخلاقيّة واجتماعيّة.

وتبرز الظاهرة نفسها في مسح أجرته جودي حريق على 325 طالباً درزياً في المرحلة الثانوية من منطقة الشوف في لبنان. ففيما رغب 83% من المستجوبين بالمزيد من السلطة للدروز، فقد ذهب 90% منهم، وعلى النقيض، إلى أن النظام الطائفي في لبنان يجب أن يزول. وفيما أبدى 80% منهم الموافقة على شطب تحديد الطائفة عن بطاقة الهويّة، فقد أبدى 83% منهم الاستعداد للقتال من جديد من أجل مصلحة الجماعة الدرزيّة (Harik, 1993, pp.41-62.). وهنا أجد بعض الصدقيّة، ربما، في المثل الفرنسي القائل: "كيما تتحرر يجب أن يكون لديك جذور."

فمن الواضح أن الدرزي، إذ يحتفظ بتاريخ طويل من الهويّة الإثنيّة، فهو يستجيب على نحو إيجابي لبعض تيارات التحديث. ويغلب على الأفراد الولاء الجمعي بحيث يصعب أن تجد مكاناً معه للصراعات الداخليّة، أو المواجهة بين

الأجيال العمرية، أو بين الجنسين، وحتى لحد ما للصراع بين الطبقات. أقول 'إلى حد ما'، لأنه حدثت بالفعل اشكال مخففة من النزاع الطبقي في جبل العرب، كما أظهرتها ثلاث ثورات فلاحية. غير ان تلك الانتفاضات الفلاحية هي الأخرى تأثرت بعوامل القرابة، والعشيرة، والصلات الجمعية.

---

1) أبي خزام، أنور. 1992، **إسلام الموحدين: المذهب الدرزي في واقعه الإسلامي والفلسفي والتشريعي**، دار اليمامة، بيروت، لبنان.

2) الخميني، آية الله. 1979، **الحكومة الإسلاميّة**، المؤسسة العربيّة، بيروت، لبنان.

3) الصغيّر، سعيد. 1984، **بنو معروف في التاريخ**، مطبعة زين الدين، القريّة، لبنان.

4) تيموفييف، إيغور. 2000، **كمال جنبلاط: الرجل والأسطورة**، دار النهار، بيروت، لبنان.

5) سليقا، غالب. 1995، **تاريخ حاصبيا وما يليها**، المطبعة العصريّة، صيدا، لبنان.

6) علم الدين، سليمان سليم. 1989، **تذكر يا مروان: المدارس الفكريّة والتيارات السياسيّة ودعوة التوحيد الدرزيّة**، دار نوفل، بيروت، لبنان.

7) نصر، مرسل. 1997، **الموحدون الدروز في الإسلام**، الدار الإسلاميّة، بيروت، لبنان.

8) يحفوفي، سليمان. 1984، **الجنس في الإسلام**، الدار العالميّة، بيروت، لبنان.

9) Abu-Izzeddine, Nejla M. 1984, *The Druze: A New Study of Their History, Faith and Society*, E.J Brill, New York and Leiden.

10) Atashe, Z. 1995, *Druze and Jews in Israel: A Shared Destiny?* Sussex Academic Press, Brighton, UK.

11) Batatu, Hanna. 1999, *Syria's Peasantry, the Descendants of its Lesser Rural Notables and their Politics*, Princton University Press.

12) Ben-Dor, Gabriel. 1979, *The Druze in Israel: A Political Study, Political Innovation and Integration in a Middle Eastern Minority*, Magnes Press, Jerusalem.

13) Churchill, Charles Henry, Col. 1994, *The Druze and The Maronites under The Turkish Rule from 1843 to 1860*, Garnet Publishing, UK. [First published in 1853]

14) Florian, V. Mikulincer, M., Weller, A. 1993, *Does Culture Affect Perceived Family Dynamics?*, Journal of Comparative Family Studies, no.2, 189-201.

15) Florsheim, Paul, and Gutmann. 1992, *Mourning the Loss of Self as Father: A Logical Study of Fatherhood among the Druze*, Interpersonal and Biological Processes, no.2 160 -76.

16) Harik, Judith P. 1993, *Perceptions of Community and State among Lebanon's Druze Youth*, Middle East Journal 47, no.1, 41-62.

17) Hitti, Philip. 1928, *The Origins of The Druze People and Religion, with Extracts from Their Sacred Writings*, Columbia University Press, New York.

18) Junblat, Kamal. 1982, *I Speak for Lebanon*, Zed Press, London

19) Layish, Aharon. 1982, *Marriage, Divorce and Succession in the Druze Family*, Brill, Leiden.

20) Oppenheimer, W.S. Jonathan. 1980, *We are born in Each Other's House, American Ethnologist 7*, no. 4, 621-36.

21) Perillier, Louis. 1986, *Les Druzes*, Paris

22) Redfield, Robert. 1947, *The Folk Society*, American Journal of Sociology 52, 93-308.

23) Stendel, Ori. 1996, *The Arabs in Israel*, Sussex Academic Press, Brighton, UK.

24) Turiel, Elliot, and Cecilia Wainryb. 1998, *Concepts of Freedom and Rights in a Traditionally Hierarchically Organized Society*, British Journal of Developmental Psychology 16, no.3, 375-95.

25) Wainryb, Cecilia. 1995, *Reasoning about Social Conflicts in Different Cultures: Druze and Jewish Children in Israel*, Child Development 66, no. 2, 390-401.

26) Yiftachel, Oren, and M.D Segal. 1998, *Jews and Druze in Israel: State Control and Ethnic Resistance, Ethnic and Racial Studies 21*, no. 3, 476-504.

دروز بيروت*

فادي شاكر

مقدمة

يُظنّ عموماً أن الدروز هم أولئك الذين يسكنون جبل لبنان، وحوران، وأجزاء من فلسطين. لكن الصحيح هو أن هناك، إلى ذلك، جماعات درزية صغيرة أخرى لها جذور تاريخية راسخة في أجزاء عدة من الشرق الأوسط، من مثل دروز مدينة بيروت، عاصمة لبنان الحديث. ومن المحتمل أن جذور الدروز في هذه المدينة تعود إلى زمن مبكر، إلى القرن الثاني عشر الميلادي، ربما يوم كانت بيروت لا تزال محاطة بسور حجري وتحيطُ بها قرى زراعية صغيرة تتولّى تأمين حاجاتها وتشكل جغرافياً رأس شعاع دائرتها. قَدِمَ معظم الدروز الذين سكنوا بيروت من جبل لبنان، وبخاصة منطقة 'الغرب'، قاعدة الأمراء الدروز 'البحتريين' الذين أناط بهم سلاطين المماليك مهمة حماية بيروت (Salibi, 1961, pp.74-97). وقَدِم آخرون، كما يبدو، من 'وادي التيم' في البقاع الغربي، بينما وفدَ آخرون أيضاً من سوريا، وبخاصة حلب. وبسَكنهم في محيط المدينة، غدا هؤلاء منخرطين في أعمال زراعية، ولاحقاً في أنشطة عسكرية متصلة ببيروت. إلا أنهم أصبحوا، بامتلاكهم لأراض داخل المدينة، أكثر انخراطاً في نسيج البيئة الجديدة التي باتوا يعيشون فيها، فضعفت بتقادم الزمن صلاتهم بالجبل.

* Translated from Fadi Shaker, *"The Druze of Beirut,"* paper presented at the second international conference of the Druze Heritage Foundation in collaboration with the Middle East Centre at St Antony's College, Oxford, 1-3 October 2004.

أنجز دروز بيروت، على فترة طويلة من الزمن، 'تجربة درزية' فريدة باعتبارهم الجماعة الدرزية الوحيدة التي أسست لنفسها وجوداً مميزاً في مدينة ساحلية. فبالرغم من أن دروز الجبل كانوا يعتمدون بقوة على مدينة صيدا، وقد سكنوا قرى عدة محيطة بها،[ϕ] إلا أنهم لم يشكلوا جزءاً من المدينة واستمروا جزءاً من الجبل أكان لجهة ولائهم أو لإسلوب حياتهم. أما دروز بيروت، وبخلاف ذلك، فقد كونوا تدريجاً جزءاً حيوياً من بيروت وسكانها الأصليين، واكتسبوا شخصية متميزة عن شخصية إخوانهم أبناء الجبل كما عن سائر الطوائف الأخرى في بيروت.

ليس من أغراض هذه المقالة وصف الجماعة الدرزية في بيروت كما تعيش اليوم، إلا أنه من الضروري إيضاح أن مفهوم 'دروز بيروت' لا يعني أو يشبه مفهوم 'الدروز في بيروت'. إذ حين بدأت بيروت تكبر، وشرعت المدينة المتروبوليتية باستقطاب أفواج الهجرة الريفية، انتقل دروز كثيرون إلى بيروت بداعي العمل، أو الدراسة، أو حتى لمجرد السكن. وعليه، حافظ القادمون الجدد على صلاتهم بالجبل وكانوا يعودون إلى بلداتهم بانتظام لرعاية أملاكهم هناك، أو للمشاركة في المناسبات الاجتماعية والسياسية، أو لقضاء فصل الصيف. هؤلاء هم 'الدروز في بيروت'. على عكس ذلك، 'دروز بيروت' هم جماعة صغيرة جذورها في المدينة وليس في الجبل. هم لا يملكون العادات الاجتماعية نفسها التي لأهل الجبل. فهم اقل محافظة، ولا يلفظون 'القاف' كما أهل الجبل، وعندهم لكنة بيروتية واضحة. هم يملكون أراضي في بيروت كانت مصدر رزقهم وثروتهم منذ أمد طويل. وقد تعهدوها دائماً بالرعاية، فزرعوها، أو بنوا فيها منازلهم، أو باعوها حين طرقت بابهم الفاقة أو حين واتتهم الفرصة للحصول على أرباح. ودروز بيروت يصوتون انتخابياً حتى الآن في المنطقة التي هم مسجّلون فيها، في بيروت، وعليه فهم جزء من سياسة المدينة لا الجبل. الجماعة الدرزية في بيروت،

[ϕ] جزء من عائلة جنبلاط هم من قرية البرامية شمال صيدا، وجزء من عائلة عبد الصمد في الواقع مسجلون في صيدا، ولكن ما من جماعة درزية تقيم في المدينة.

باختصار، كانت دائماً جزءاً مكوناً من سياسة بيروت، واقتصادها ومجتمعها، وتاريخها بالتأكيد.

هوذا مدار اهتمام هذه المقالة، وسأحاول في الصفحات التالية إعادة تركيب هذا التاريخ الذي لم يكتب كاملاً حتى الآن. إلا أن عليّ وقبل أن أبدأ التوقف باختصار عند المصادر المتوفرة للباحث والصعوبات التي تعترض أية رواية كاملة لمثل هذا التاريخ.

المنهجية

مصادر دراسة 'دروز بيروت' هي، في الحد الأدنى، نادرة ومعطياتها أيّاً تكن مبعثرة وليس سهلاً الوصول إليها. لم يبذل إلا القليل لدراسة هذه الجماعة الصغيرة من الدروز في مدينة كانت تاريخياً على اتصال وثيق بجبل لبنان حيث تتركّز الجماعة الدرزية الأكثر ثقلاً في منطقة الشرق الأوسط. وبحسب آخر بيبلوغرافيا حول الدروز أنجزها 'المعهد الملكي لحوار الأديان' لصالح 'مؤسسة التراث الدرزي'، (فندي وأبو شقرا، 2001) فإن الأعمال الوحيدة التي تناولت دروز بيروت هي تلك التي أصدرها سليم الهشي (الهشي، 1985)، وعمل آخر أقل علميّة [أكاديميّة] لحافظ أبو مصلح (أبو مصلح، 1988). يمثّل عمل الهشّي **'دروز بيروت'** محاولة فيها الكثير من الإطراء لدروز بيروت. فالمؤلف هو نفسه أحد أفراد الجماعة الدرزية في بيروت، وهو يعبّر في مقدمة عمله عن مرارة الكثير من دروز بيروت تجاه إخوانهم في الجبل الذين يحتكرون مناصب الدولة ويُفضّلون لدى زعماء الدروز على الدروز البيارتة. لكن العمل يبقى، رغم ذلك، مصدراً عميم الفائدة، مع الحذر في استخدامه والانتباه لبعض السقطات فيه. وأعظم الفائدة المحصّلة من الكتاب هي ثبت العائلات الدرزية في بيروت، وأماكن سكناهم، ما يعطي صورة تقريبية لتوزعهم الجغرافي. وسأحاول من جهتي إعطاء صورة أكثر

تفصيلاً للتوزع الجغرافي في سياق إعادة بنائي لتاريخ استيطان الدروز في بيروت وتحولهم إلى جزء أساسي من نسيج المدينة ومجتمعها.

بسبب القليل المكتوب عن تاريخ دروز بيروت، ربما يظن الباحث أن المادة التاريخيّة الأوليّة التي لم تستخدم حتى الآن تزخر بالمعلومات الضرورية للموضوع. لقد بحثت في المصادر الرئيسية لتاريخ الدروز، من عمل 'صالح بن يحيى'، إلى **'تاريخ فخر الدين'** تأليف الخالدي، إلى 'تشارلز تشرشل'، إلى سجلات 'الإرساليات'، والرحّالة، إلى صحافة ذلك الزمن، وأيضاً إلى سجلات الانتداب الفرنسي المتوفرة في الجامعة الأمريكية في بيروت. بإستثناء الحقب المتأخرة، قلّما وجدت ذكراً لدروز بيروت. ولجأت في بعض الأحيان إلى مصادر شفوية من خلال مقابلاتي مع كبار السن من الجماعة في بيروت. ومع أن هذه المقابلات كانت مفيدة وملهمة، إلا أنها لا تنير الباحث إلا على فترة محددة من تاريخ الجماعة موضوع البحث.*

أما المصدر الأكثر صدقية وموثوقية فقد تبيّن أنه السجلات القانونية الرسمية لـ'محكمة بيروت'، أو 'المحكمة الشرعية'. تعطي هذه السجلات، بين أشياء أخرى، توثيقاً دقيقاً لملكية الأراضي والعقارات في المدينة، وتوفّر أسماء الناس والأمكنة كما كانت في زمن العمليات المسجّلة. لم أطّلع على السجلات كلها، وإنما استخدمت وثائق عدة وردت عند المؤرخ [حسّان] حلاّق، وفي العمل الممتاز لعبد اللطيف الفاخوري. ومع أن أيّاً منهما لم يخصص في عمله قسماً موقوفاً لدروز بيروت، إلا أن كليهما ذكراهم تكراراً، وقدّما في حالات عدة معلومات وفيرة حولهم لجهة عقود البيع المتداولة ذلك الزمن. وفي وسع الباحث، انطلاقاً من المعلومات تلك، البدء برسم صورة التوزّع الجغرافي لدروز بيروت؛ علماً أن تلك السجلات لا تغطي، مع الأسف، إلا الفترة الممتدة من سنة 1843 وما بعدها.

* إني أدرك أن المصادر العثمانيّة قد تتضمن معلومات حول الموضوع، ولكن مع الأسف ما من سبيل لي إلى هذه المصادر.

نظراً لهذه الصعوبات المقيّدة ، فلن يكون من باب الحكمة أن يغامر الباحث بتقديم تعميمات حاسمة حول تاريخ دروز بيروت. لقد اخترت، بدلاً من ذلك، أن أقترح بضع ملاحظات عملية تتصل بالحضور الدرزي في المدينة. مع الملاحظة أخيراً أن مصادر الحقبة الأخيرة، من مطلع القرن التاسع عشر وصعوداً، هي المصادر الأكثر توفّراً وصدقية في آن، ما يسمح بإمكانية بناء صورة أكثر اكتمالاً بخصوص تلك الجماعة الصغيرة.

* * *

سأبدأ بتقديم صورة للتوزّع الجغرافي لدروز بيروت استناداً إلى سجلات محكمة بيروت ومقارنتها بالتوزيع الحالي. الدروز اليوم، ومعظمهم في غربي بيروت، يسكنون مناطق راس بيروت، عين المريسة، جلّ البحر، ساقية الجنزير، الوتوات، الظريف، كركول الدروز، ووطى المصيطبة.

تشير سجلات المحكمة بوضوح إلى أن الدروز سكنوا في العديد من هذه المناطق، وأن أماكن سكنهم كانت ملكاً لهم. غير أن السجلات التي اطلعتُ عليها تشير أن وجودهم كان غالباً في '**مزرعة**' راس بيروت. في الواقع إن المناطق التي باتت مأهولة بالسكن خارج أسوار المدينة كانت غالباً ما تسمى مزارع بالنظر لطبيعتها الزراعيّة ولطريقة إستثمار أراضيها. وكانت المزارع الأكثر شهرة حول بيروت، 'راس بيروت'، و'المصيطبة'، و'الصيفي'، و'الأشرفية' (فاخوري، 2003، ص ص 85–88).

تظهر السجلات التي استخرجها حلاّق وفاخوري أن الدروز تواجدوا غالباً في مزرعتي راس بيروت والمصيطبة. ففي عقد بيع لأرض من سنة 1867، يرد بيع قطعة أرض في 'مزرعة' راس بيروت قرب البحر في منطقة كانت تسمى 'التحويلة' وهي منطقة 'فندق الريفييرا' اليوم. ويحدّ الأرض تلك من الشرق أملاك أحمد غزّارة، من دروز بيروت (الهشي، 1985، ص ص 184–188). عائلة

غزّارة لا تزال إلى اليوم تعيش في المنطقة نفسها، منطقة عين المريسة (فاخوري، 110).

في عقد آخر يعود لسنة 1849، بيعت قطعة أرض إلى 'أحمد معقصة' من قريبتيه 'جليلة' و'دابلة' معقصة في منطقة جلّ البحر (الهشي، 1985، ص ص101–104) وجل البحر، التي كانت جزءاً من 'مزرعة' راس بيروت، تقع أيضاً بمحاذاة اوتيل ريفييرا غربي الجامعة الأمريكية في بيروت. وإلى غرب القطعة المباعة هناك 'جلّ'، أو ترّاس، يدعى 'جلّ البلح' (فاخوري، 110) ويعتقد أنها كانت أراضي عائلة 'روضة'، أكبر العائلات البيروتية الدرزية، قدموا للسكن فيها وأعطيت في ما بعد اسمهم 'روضة البلح' (الهشي، 1985، ص ص115–124) وتظهر في السجلات أيضاً عائلة 'سليت'، من دروز بيروت؛ (الهشي، 1985، ص ص 145–146) ففي عقد يعود لسنة 1864، تجري عملية بيع بين فردين من العائلة نفسها في منطقة 'التحويلة' في جلّ البحر، إذ اشترى عبد الرحمن حسين سليت من قاسم أحمد شعبان سليت 'جلّ' يحتوي أشجار تين وصبّير (فاخوري، ص 110). وتظهر السجلات أيضاً أن الدروز امتلكوا أرضاً في 'ساقية الجنزير' و'جلّ السوس'، كلتاهما في 'مزرعة' راس بيروت. وينقل فاخوري وثيقة تقول أن في 'جلّ السوس' قطعة أرض تملكها عائلة الفرّ، وهي عائلة صغيرة من دروز بيروت (الهشي، 1985، ص ص 176–180). ثم يشرح أن 'جل السوس' هو ما أصبح اليوم منطقة 'قريطم' (فاخوري، ص 115). وفي وثيقة تعود لسنة 1848، يظهر إسم عائلة 'ميّاسي' مرات عدة، وهي العائلة المعروفة جيداً لدروز بيروت لظهور رجال دين من بين أفرادها (الهشي، 1985، ص ص 197–200). يصف النصّ مكان قطعة أرض مملوكة لأفراد من عائلة ميّاسي بأنها في 'الضاحية' الغربية للمدينة مع نبع ماء جارٍ فيها (فاخوري، ص 111). وهذه لا بدّ أنها منطقة 'ساقية الجنزير'، وهي تحاذي منطقة قريطم مقابل الروشة. وإلى اليوم، يستمر أفراد من عائلة ميّاسي بالسكن في منطقتي قريطم وساقية الجنزير، ولعل جيرتهم لـ'مدافن الدروز' هي ما حضّهم على اختيار سلك الدين، فيحرسون المدافن ويقومون بالفروض الدينية المرافقة للدفن. وتذكر الوثيقة

أيضاً آل 'الضاروب'، وهي عائلة درزية تنتمي إلى الجماعة الدرزية البيروتية (الهشي، 1985، ص ص 151–153 وفاخوري، ص 115).

ويستخرج المؤرخ 'حسّان حلاّق' وثائق من محكمة بيروت تشهد على امتلاك الدروز لأراض خارج المدينة. تشير الوثيقة المعنية إلى أنّ 'عبد الواحد مصطفى الشيخ' الوكيل الشرعي ل 'زينب'، إبنة صادق فضل الله الشيخ، تقدّم من المحكمة لإتمام عملية بيع بستان تين يقع في جلّ البحر في 'مزرعة' راس بيروت، خارج المدينة. وبحسب الوثيقة: "... يطل البستان من جهة على البحر ويحتوي على أشجار تين وإجاص، وتحدّه من الشمال ملكية الوكيل وأخيه، وإلى الشرق الطريق، وأملاك حسن الغاوي وشقيقته..." (حلاّق، 1987، الجزء الأول، ص 319) ومع أن الإشارة إلى عائلة غاوي هي عابرة لا أكثر، إلا أن ذلك يعني أن دروز بيروت امتلكوا الكثير من الأراضي في 'مزرعة' راس بيروت الأمر الذي نصادفه في الكثير من الوثائق المسجّلة.

وقد سكنت عائلة 'غاوي'، من دروز بيروت، في الغالب منطقة 'جلّ البحر'، وحسب 'هشّي'، فهي أقامت في راس بيروت منذ انتقالها من منطقة 'الغرب' إلى بيروت. ويظهر أن أول من قدِم منهم إلى بيروت كان سعد الدين الغاوي الذي كان مناصراً لـ'التلاحقة' وكان مقرّباً من الشيخ شاهين تلحوق، وقد اغتاله لاحقاً أفراد من عشيرة 'الحمرا' في البقاع إثر نزاع بين العائلتين. ويمكن الافتراض بسهولة أن عائلة مثل آل الغاوي قد مُنحوا، أو ربما اشتروا، أراضي من عائلة تلحوق ذات النفوذ يومذاك والتي امتلكت أجزاء كبيرة من راس بيروت (كنعان، 1986). وفي كل الأحوال، فقد رسّخت العائلة تلك وجودها في بيروت، مع ملاحظة هشّي أن الجزء من العائلة الذي بقي في الجبل تحوّل إلى المسيحية في زمن الأمير بشير الشهابي، ووحدهم أفراد العائلة البيارتة ظلوا دروزاً. وإذا صحّت سجلات الهشي من أن العائلة انتقلت إلى بيروت مع الشيخ شاهين تلحوق، فذلك يجب أن يعني أنهم سكنوا بيروت منذ القرن الخامس عشر (الهشي،

1985، ص ص 176-180).

يمكن، استناداً إلى العينات أعلاه، الاستنتاج أن دروز بيروت امتلكوا أراضي خارج المدينة المسوّرة، أسمتها سجلات المحكمة 'مزرعة راس بيروت'. وهي تشمل في الغالب مناطق راس بيروت نفسها، ساقية الجنزير، جلّ السوس أو ما بات لاحقاً قريطم، وجلّ البحر، المعروف بالإسم نفسه إلى يومنا هذا. لقد سكنوا هناك. وفي تقرير من بيروت سنة 1836 للمرسلين، يذكر مستر سميث، أحد المرسلين [البروتستانت] إلى سوريا، إن الدروز "سكنوا في ضواحي المدينة [بيروت]" واعتادوا حضور قدّاس الأحد مع المرسلين. ويذكر أيضاً أن سكنهم هو بجوار بيت إحدى الإرساليات، ما يدعونا للظن أنها منطقة راس بيروت. ويضيف أن الجيران كانوا يحضرون الصلوات على نحو نظامي ولأسابيع (Khuri and Salibi, 1995, vol 3 and 52).

ومرجع آخر من القنصل الفرنسي في بيروت في منتصف القرن التاسع عشر، هنري غيز (Henry Guys)، يعطي فيه تقديره لعدد سكان بيروت وتركيبهم، يقول:

> "عدد سكان بيروت الآن لا يزيد عن 15500 شخص، موزعين 7000 مسلم، 4000 أرثوذكسي، 1500 ماروني، 1200 كاثوليكي، 800 دروز، 400 أرمني وسريان كاثوليك، 200 يهودي و400 أوروبي." (Guys, 1985, p. 7)

لكن راس بيروت لم يكن المكان الوحيد الذي سكنه الدروز. فـ'مزرعة المصيطبة' كانت أيضاً مكاناً لسكن الدروز مع أنه ليس لدينا إلا القليل من المعطيات المتوفرة حول الموضوع. وأي بحث تفصيلي فيه عودة إلى السجلات الأصلية والكاملة يمكن أن يظهر أن الدروز كانوا موجودين في المصيطبة كما كانوا في راس بيروت. وفي الواقع فإن التلاحقة والأرسلانيين قد امتلكوا قطع أرض في المنطقة وفق ما ورد في سجلات محكمة بيروت وربما نقلوا ملكية البعض منها إلى إخوانهم في الدين (فاخوري، 2003).

في عقد بيع يعود لسنة 1849، باع محمود وابراهيم تلحوق إلى متري عبدو سركيس حصتهما في قطعة أرض في 'مزرعة المصيطبة' والتي كانت تستخدم مقلع حجارة وقد استنفد (فاخوري، 2003، ص 312). وهي إشارة إلى أن الدروز كانوا موجودين في المنطقة، وأنهم كانوا يتولون توفير مواد البناء للمدينة. فطالما أن أصحاب مقلع الحجارة دروز، يمكن الافتراض أن أفراداً من الجماعة كانوا يديرونه أو يعملون فيه، ويحملون الحجارة والرمل على ظهور الحيوانات (الجمال أو الحمير) إلى مواقع البناء. ومن ذكريات مختار راس بيروت كمال ربيز، أن أحد معمّري الجماعة الدرزية أخبره أنه هو من نقل على ظهر بغاله الحجارة والرمل لكل مبنى حجر شيّد في بيروت (ربيز، 1986، ص ص 58–59). ويفترض ذلك أن شبكة خدمات قد قامت بين عمال المحاجر وأصحاب البغال وأن جزءاً رئيسياً منها كان درزياً، وانتشر في محيط المحاجر في منطقة المصيطبة.

امتلك آل تلحوق، وهم عائلة اقطاعية درزية، كميات ذات شأن من الأراضي في بيروت، ويتفق معظم المؤرخين على أن منطقة 'الحمرا' كانت في معظمها مملوكة من التلاحقة. فقد باع آل تلحوق، ووهبوا، قطعة من الأرض للإرساليات ليقيموا عليها مجمّع 'الكلية السورية الإنجيلية' في راس بيروت سنة 1866. وكان لإقامة المجمّع، الذي سيغدو لاحقاً 'الجامعة الأمريكية في بيروت'، تأثير اجتماعي واقتصادي ضخم على دروز راس بيروت. إذ ليس التلاحقة وحدهم من باع أراضي لـ'الكليّة'، وإنما غيرهم من العائلات أيضاً التي أفادت من بيع أراض لم تكن ذات قيمة سوقية كبيرة قبل تأسيس المبنى. وحين شرع المرسلون في شراء الأراضي التي سيبنى عليها المجمّع، سخر سكان راس بيروت منهم قائلين أن الأمريكيين قادمون للسكن مع 'الواوية' (ربيز، 1986، ص 47).

قدّم دروز رأس بيروت أيضاً أراضي للجامعة الأمريكية، وفي مقابل كرمهم ذاك على الأرجح أخذت الجامعة على عاتقها توظيف وتعليم أعداد كبيرة

من دروز بيروت*. وكان من تأثير تأسيس الجامعة الأمريكية المباشر على محيطها زيادة فرص العمل للناس الساكنين في محيط الجامعة. ولذلك أفاد دروز راس بيروت، وجل البحر، وعين المريسة خصوصاً والتي تحاذيها الجامعة الأمريكية في بيروت الآن، من العمل في الجامعة. وما زال إلى اليوم اعداد لا بأس بها منهم في طواقم الجامعة. ومن التأثيرات البارزة ذات الصلة هو التعليم الذي حصلت عليه عائلات كثيرة من 'الكلية'، وخصوصاً مطلع القرن العشرين، و'آل روضة' أحد الأمثلة. فيوسف روضة طبيب معروف تخرج من الجامعة سنة 1913، وخدم مع الجيش العثماني في فلسطين في خلال الحرب العالمية الأولى ثم علّم في الجامعة الأمريكية في بيروت (الهشي؛ وشبارو، 2000، ص 620). وحصلت نساء درزيات عديدات على تعليمهن العالي من الجامعة الأمريكية أيضاً، اشهرهن السيّدة 'أنيسة روضة النجّار' التي تخرجت حاملة البكالوريوس سنة 1935 وذهبت للتدريس في العراق. وكانت بين أوائل السيّدات الدرزيات والمسلمات اللواتي ظهرن في أمكنة عامة من دون حجاب، ومن دون موافقة أمهاتهن المسبقة.* لقد جلبت شخصيات من مثل يوسف روضة وأنيسة روضة لجماعتهن التقدير المرموق الذي لم يكن متوفراً من قبل. فلم يعد يُنظر الى دروز بيروت كفلاحين وصيّادي سمك ومكاريّة، إذ بات لهم الآن مدخل، من خلال العلم، إلى الأوساط البرجوازية في المدينة والجبل.

لم يعد دروز بيروت، إذاً، أسرى نظرة دونية من أخوانهم أبناء الجبل، باعتبارهم فلاحين بسطاء لا يملكون أراضي ولا ثروات، وليس بينهم مشايخ أو ألقاب عالية. لقد تمكنت الجماعة الدرزية في بيروت، أو جزء منها، وبواسطة العلم، من الترقي في مركزها الاجتماعي وغدت شخصيات محترمة بين سائر أفراد الجماعة الدرزية الأوسع. وإلى جانب العلم، لعب حدثان رئيسيان في تاريخ لبنان

---

* كانت هذه المسألة موضوع سجال في المؤتمر الذي عقد حول "الألفية الدرزية" في الجامعة الأميركية في بيروت في تشرين الأول/ أوكتوبر 2018 (المحرّر).

*مقابلة مع أنيسة روضه النجار، 17 أيلول/ سبتمبر 2004.

المعاصر واشترك فيهما دروز بيروت في تعزيز مركز الجماعة الدرزية في بيروت:حادثة 'تربة الدروز' سنة 1934، أو 'مقبرة الدروز' حسب سجلات محكمة بيروت، وأزمة 1958.

لنبدأ بالأولى. 'مقابر العقّال' تعود ببساطة للهضبة الرملية المشاعية القائمة جنوب المدينة المسوّرة، والتي تعوّدت الجماعة الدرزية الصغيرة في بيروت أن تدفن موتاها فيها من دون عوائق، وبالنظر لأنهم لا يملكون اي وقف ليستخدموه لهذه الغاية. ظل الوضع كذلك حتى سنة 1933 حين ادّعى ورثة القنصل الأسترالي في بيروت، أنطونيوس سيّور، ملكية قطعة الرمل. رفض الدروز، الذين باتوا يعتبرون المكان حقّاً مقدّساً لهم، قبول المزاعم تلك، ورفعت القضية إلى المحكمة. سنة 1934، حكمت المحكمة لصالح المدّعين، لكن الدروز رفضوا قبول القرار أو الإلتزام به، وكانت ردّة فعلهم عنيفة وأجبروا السلطات أن تعيد النظر في المسألة: بقيادة عارف بيك النكدي، الموظف العام البارز الذي غدا لاحقاً مسؤولاً عن الأوقاف الدرزية، زحف دروز بيروت إلى الهضبة فاحتلوها وأقاموا حراسة عليها لمنع السلطات أو آل سيّور من إزالة رفات موتاهم أومنعهم من دخول المكان. كان دروز بيروت، رجالاً ونساء، مسلّحين بكل ما توفّر لهم وبخاصة العصي، في منتهى الغضب والحدة في التعبير عن صلتهم بالمكان. أمام هذا الضغط العالي، شعر المفوّض السامي الفرنسي في بيروت، الكوميسيير هلّلو (Hellew)، أنه من باب الحكمة تدارك المسألة وتجنب التصعيد في بيروت والذي قد يمتد أبعد من حدود المدينة ليصل إلى الجبل ويتسبب أو يتحول إلى شرارة لمواجهات واسعة. وعليه أرسل المفوض السامي وعداً لشيخ العقل أنه بالرغم من قرار المحكمة، فلن تنزع ملكية المكان من الدروز شرط إبقائها موقوفة لغرض دفن المتوفين. وهكذ احتفظ الدروز بملكية المكان، ودفعت تعويضات للمدّعين، وليس من الدروز على نحو رئيسي.* وهكذا بات دروز بيروت، وقد تملّكوا مدافنهم

* نورد هذه الرواية بالإعتماد على الهشي، وعلى مصادر شفوية من مقابلات مع معمّرين من الجماعة في بيروت، ومن جريدتي 'النهار' شباط / فبراير 6، 1934، و'الشعب'، شباط / فبراير 11، 1933.

الخاصة، على قدم المساواة مع الطوائف والجماعات الأخرى في المدينة في الحق بممارسة شعائرهم في دفن موتاهم. وبنتيجة ذلك تملّك الدروز، من بيروت والجبل، الشعور بالاعتزاز حيال المأثرة التي تحققت. وشكّلت الحادثة، من زاوية أخرى، الطريق أمام دروز بيروت للشعور بالمزيد من الثقة بالنفس والبدء بتأسيس صلات أكثر استمرارية مع الجماعة الأكبر في الجبل.

وكان لهذه القضيّة آثارها المادية أيضاً. فقد أسهم دروز بيروت، بامتلاك موقع الدفن ثم تحويله لاحقاً إلى وقف، في تعزيز الثروة العامة للجماعة ككل. وإلى ذلك، بات لدروز بيروت الآن الحافز لينخرطوا في السلك الديني ويتقدموا في تسلسل المشايخ، جالبين لجماعتهم الدرزية البيروتية المزيد من الاحترام بين فئة 'العقّال'، والتي تعبّر عن موقعهم الاجتماعي الجديد بين الدروز. وعليه، فقد أمكن لدروز بيروت أن يحققوا نصراً معنوياً كبيراً تردد صداه لا في مدينة بيروت وحدها، وإنما في الجبل أيضاً.♦

الحدث الثاني الذي دفع بدروز بيروت نحو المزيد من الانخراط في الشأن العام، كان أزمة 1958. لم تكن أعداد دروز بيروت بالكبيرة، لكن مشاركتهم كانت فعالة إلى جانب كمال جنبلاط وحزبه في معارك الشوف مع الجيش والقوى العسكرية غير النظامية التابعة للرئيس اللبناني يومذاك، كميل شمعون. ورغم أن المواجهات أندلعت ايضاً في بيروت، لكن دروز بيروت صمموا على القتال في الشوف تحت قيادة كمال جنبلاط وليس في بيروت تحت قيادة الزعيم السني البيروتي، صائب سلام. وأسباب الاختيار هذا عديدة، ولا تعود فقط لـ'عصبية' الدروز، وإنما لأسباب أخرى جوهرية سوف أعرض لها.

♦غدا وقف بيروت موضع تنازع مع الأسف بين دروز بيروت وإخوانهم في الجبل الذين حاولوا 'تولّي الوقف' في بيروت. وإستتبع ذلك ردة فعل من دروز بيروت الذين خشوا من أن سيطرة الجبل على أرض الدفن قد تؤدي إلى إضطرارهم لدفن موتاهم خارج حدود المدينة.

كان الحزب التقدمي الاشتراكي قد بدأ بترسيخ موقع قدم له في بيروت منذ أعلن عن تأسيسه سنة 1949. وكان أحد أبرز فروعه في بيروت في راس بيروت وقد أسسه أحمد غزّارة من عين المريسة وكان موظفاً في 'كهرباء لبنان'. كانت جهود أحمد غزّارة كبيرة، وتمكّن من استقطاب عدد من الشخصيات البيروتية إلى صفوف الحزب أو كمناصرين له، بمن فيهم أفراد من دروز بيروت. أحد أبرز هؤلاء، مختار عين المريسة علي العود، المعروف بـ'أبو أنور'، والذي غدا مساعداً مقرّباً جداً من كمال جنبلاط، ولعب دوراً بارزاً في تحديد الخيارات السياسية للجماعة الدرزية في بيروت.

تلقى علي العود تعليمه في المدرسة الإعدادية التابعة ل 'الكلية السورية الإنجيلية' قبل أن ينضم إلى الدرك اللبناني. غدا العود سنة 1952مختاراً لعين المريسة، ونجح سنة 1953 في تنظيم مهرجان حاشد في منطقة المنارة هاجم فيه كمال جنبلاط الرئيس كميل شمعون وأعلن معارضته للرئيس الذي كان يوماً ما حليفاً له، (شبارو، ص 739، وجريدتي النهار والأنباء) واستعر من ثمة نزاع لم يهدأ بين الرجلين. وفيما كانت ولاية شمعون على وشك الانتهاء سنة 1958، سعى شمعون إلى ولاية رئاسية ثانية، فيما عارض جنبلاط المسعى ذاك بكل ما أوتي من قوة. وكانت التحضيرات على قدم وساق استعداداً لصراع القوة بين الجانبين، وبدأ تخزين السلاح والذخائر، وكان علي العود صلة وصل رئيسية لكمال جنبلاط في هذه التحضيرات، حيث كان يشتري الذخائر في بيروت من تاجر سلاح مشهور هو الياس أبو حلقة. في 12 أيار/ مايو 1958 انتقل كمال جنبلاط من بيروت إلى معقله في المختارة، يرافقه علي العود ومناصرون آخرون من بيروت تحضيراً للمواجهة الأخيرة، التي سرعان ما تحولت إلى صراع مسلح شمل لبنان قاطبة.

أشترك دروز بيروت في الانتفاضة المسلحة، وحاربوا في الشوف تحت قيادة كمال جنبلاط، وبإشراف مباشر من قائدهم المحلي علي العود. مع انتهاء

الصراع، وعودة المقاتلين إلى منازلهم، نشأت علاقة جديدة لدروز بيروت مع إخوانهم الجبليين، ومع بيت جنبلاط، وأكثر من ذلك، بين دروز بيروت والحزب التقدمي الاشتراكي. غدا علي العود الدرزي الأبرز في بيروت وصاحب نفوذ حتى في الجبل، على عكس القاعدة السابقة حيث النفوذ لابن الجبل في بيروت. فكان يلجأ إليه دروز من الشوف لحل الخلافات في ما بينهم، أو لتلقي النصح، وهكذا ظهر اعتراف بدروز بيروت على قدم المساواة لجهة المكانة الاجتماعية والنفوذ مع أخوانهم في الجبل، وتعزز تبعاً لذلك ولاؤهم للجماعة. والأكثر أهمية، أنه بات لدروز بيروت مرجعية يمكنهم من خلالها الوصول مباشرة إلى القيادة في الجبل في حال حاجتهم لذلك.

سياسياً، كان أخذ دروز بيروت جانب كمال جنبلاط عاملاً حاسماً في القرارات السياسية اللاحقة للجماعة، وبخاصة في الحرب الأهلية سنة 1975، ثم بعد موت كمال جنبلاط. فقد أعطى دروز بيروت ولاءهم لبيت جنبلاط وللحزب الذي يمثله. وبذلك، تعززت الصلة بالجبل وبالسياسات الدرزية عموماً، وأفادوا بالتالي من رعاية القيادة الجنبلاطية، ما ساعدهم في الحصول على وظائف عدة في الإدارات الرسمية، ولكن غالباً في مؤسسات خاصة كان لجنبلاط نفوذ فيها، مثل 'طيران الشرق الأوسط'، حيث كان مديرها العام نجيب علم الدين مهتماً بتوفير فرص عمل لدروز بيروت.

بدت أحداث 1958 نقطة الانطلاق لتشكيل شخصية الجماعة الدرزية البيروتية، وإعادة اكتشاف تاريخ الجماعة. وظهرت أدبيات شعبية تتغنى ببطولات دروز بيروت، وكيف تولّوا تاريخياً مهمة حماية المدينة وإدارة أبراجها – رغم أن أيّا من تلك الأبراج لا يحمل إسم عائلة درزية– مع استمرار الولاء المطلق لبيت جنبلاط ولمواقفه. وهو معنى تأكيدهم على المبادئ الاشتراكية في الحزب الذي أسسه جنبلاط. أما اليوم، فالدروز البيارتة يؤكدون الحاجة، وعلى نحو مفارق، لتجاوز الولاءات الطائفية، لإيمانهم أن ذلك شرط ضروري لبقاء الجماعة في محيط بات أكثر تنوعاً وتعقيداً، ويحتاج استمرارها لمزيد من التسامح وقبول الآخر.

* * *

وأخيراً، أودّ إعادة التأكيد على الصعوبات المنهجية في بحث تاريخ دروز بيروت. ولولا سجلات محكمة بيروت، لما أمكن إنجاز اكثر من تأملات في الموضوع. وعمل فاخوري، الذي استندتُ إليه بكثافة، يجب أن يستكمل ببحث أكثر منهجية لسجلات المحكمة؛ وفي غضون ذلك، أقترح إضافة ذلك إلى البيبلوغرافيا التفصيلية التي وضعها طلال فندي وزياد أبو شقرا مع استثمار فائدتها الممكنة في تقصي تاريخ الدروز في بيروت كملاّك أراض وكجماعة راسخة.

---

1) أبو مصلح، حافظ. 1998، **تاريخ الدروز في بيروت 1071– 1975**، دار الفنون، بيروت.

2) حلاق، حسان. 1987، **التاريخ الإجتماعي والإقتصادي والسياسي في بيروت والولايات العثمانيّة**، الدار الجامعية، بيروت

3) ربيز، كمال، جرجي. 1986، **رزق الله على هيديك الإيام يا راس بيروت**، المطبعة المصورة، بيروت.

4) شبارو، عصام. 2000، **عين المريسة: صفحة مشرقة من تاريخ بيروت ودور وطني قومي لا يموت**، دار مصباح الفكر، بيروت.

5) فاخوري، مصطفى عبد اللطيف. 2003، **منزول بيروت: تحقيق موثق يؤرخ لحدود بيروت القديمة وسورها وأبوابها وأبراجها وأسواقها ومحلاتها على علاتها وهندسة بيوتها**، بيروت.

6) كنعان، داود. 1968، **بيروت في التاريخ**، مطبعة عون، بيروت.

7) الهشي، سليم. 1985، **دروز بيروت: تاريخهم ومآسيهم**، دار لحد خاطر، بيروت.

8) Fandi, Talal and Abi-Shakra, Ziad. 2001, *The Druze Heritage: An Annotated Bibliography*, Royal Institute for Inter-Faith Studies, Amman; [See also second edition edited by Rana Y. Khoury and published by The Druze Heritage Foundation, 2010].

9) Guys, Henri. 1985, *Beyrouth et le Liban*, Dar Lahd Khatar, Beirut.

10) Salibi, Kamal, S. "The Buhturids of the Gharb: Medieval Lords of Beirut and Southern Lebanon," in *Arabica 8* (1961), pp. 74-97.

تعريف بالجماعة الدرزية في الأردن*

عاهد قنطار

البداية

لا نستطيع التعريف بالحضور الدرزي في إمارة شرق الأردن من دون المرور بوجود الدروز في سوريا. فقد تسبب تفاهم 'سايكس بيكو'، الذي رسم الحدود الراهنة في المنطقة، بالكثير من الإشكاليات الحدودية بين الأردن وسوريا والتي لم تجد لها حلاً إلى يومنا هذا حتى بعد اجتماع 2004/09/28. فشرق الأردن الذي كان جزءاً من سوريا في أثناء الحكم العثماني، لم يمتلك حدوداً جغرافية أو سياسية، رغم احتوائه حدوداً إدارية تمثّلت في المحافظات والمناطق.

يجب القول أولاً أن الموقع الجغرافي للحضور الدرزي في الأردن هو بين ما يعرف حالياً بـ'جبل الدروز' وصولاً إلى منطقة 'الأزرق' لمحاذاته أراضي 'الجبل'.

وتشير وثيقة قدّمها مصطفى الأطرش (شيخ قرية 'متان' في جبل العرب) ومؤرخة في الخامس عشر من رمضان 1325 هجري، وممهورة من السلطات العثمانية، إلى أن أراضي الأزرق كانت تضمّ الأراضي الواقعة ضمن الأجزاء الجنوبية من قرية متان في جبل الدروز. ومعظم أجزاء الأراضي الممتدة بين الأزرق والجزء الجنوبي من جبل الدروز كانت تعتبر جزءاً من أراضي جبل الدروز إلى أن جرى الفصل بينها زمن الانتداب الفرنسي.

---

* Translated from: Ahid Qontar, "The Druze Community in Jordan," paper presented at the second international conference of The Druze Heritage Foundation in collaboration with the Middle East Centre at St Antony's College, Oxford, 1-3 October 2004.

الدروز وتأسيس شرق الأردن

من الجدير بالملاحظة أن درزياً رفيع المستوى لعب دوراً حاسماً في تأسيس إمارة شرق الأردن ثم غدا رئيس أول حكومة أردنية تشكلت في 11 نيسان 1921، هو رشيد طليع (درزي لبناني) وكان يومذاك رئيس حزب الاستقلال السوري، الوريث الشرعي لجمعية 'العربية الفتاة'. وفي 5 تموز شكّل رشيد طليع حكومة الأردن الثانية، رغم اعتراضات بريطانيا التي لم تكن سعيدة بالحكومة أو بهيكليتها المستقلة، ولا بالسجل الوطني لأعضائها.♦

غداة سقوط حكم الأمير فيصل في سوريا، انتقل أعضاء من حزب 'الاستقلال السوري' من دمشق إلى الأردن. كان هدفهم الثورة ضد الفرنسيين وطردهم من سوريا وتشكيل حكومة عربية وطنية واحدة. وكان بين الشخصيات الدرزية في حزب الاستقلال التي انتقلت إلى الأردن، بالإضافة إلى رشيد طليع، فؤاد سليم، أول رئيس أركان للجيش الأردني؛ والأمير عادل أرسلان، رئيس ديوان إمارة شرق الأردن؛ وعجاج نويهض، مدير محطة الإذاعة ولاحقاً مدير دائرة المطبوعات والنشر؛ والدكتور سليمان النجّار، مدير الخدمات الطبية، وفريد طليع، الذي تولى الخدمات الطبية بعد سليمان النجّار.*

سكن الدروز في الأردن

بدأ سكن الدروز في الأردن في واحة 'ألأزرق'، قرب جبل العرب، التي كانت تعتبر، كما أسلفنا، جزءاً من أراضي الجبل. وتقع الواحة على مسافة 110 كيلومترات من عمّان، العاصمة الأردنية.

كانت بداية سكن الدروز في الأزرق سنة 1918، حين تركت اثنتان وعشرون عائلة درزية جبل العرب غداة الانسحاب التركي من المنطقة. قصدت

♦ [راجع منذر جابر، **سجّل: أنا رشيد طليع – سيرة ومصير**، لندن، مؤسسة التراث الدرزي، 2008].

* أيمن الصفدي، وزير خارجيّة الأردن الحالي، ينتمي أيضاً إلى الموحدين الدروز. (المحرر)

العائلات تلك قلعة الأزرق بهدف العيش فيها، وهي حصن أموي مبني من صخر البازلت الأسود المستقطع من المنطقة نفسها.

ولأن المنطقة كانت تعتبر موحشة ومهجورة، فقد اعتادت العائلات الدرزية تلك أن تقفل بوابات القلعة الحجرية، والتي تزن الواحدة منها خمسة أطنان، درءاً لغارات اللصوص أو البدو. وكانت المرة الأولى التي تقيم عائلة مسكنها خارج القلعة سنة 1937، وقد بنته على مسافة 200 متر لا أكثر من الحصن.

حين تحول الأزرق إلى قاعدة لـ'الثورة العربية الكبرى'، نقل الأمير فيصل بن الحسين قيادته إلى هناك. كانت علاقاته الدرزية في الأزرق الصلة التي ربطت فيصل بأنصاره السوريين وبأعداد كبيرة من الدروز الذين انضموا إلى 'جيش الثورة العربية'.

استمرت حركة توافد الدروز، بعد تفاهم سايكس – بيكو والانسحاب التركي من الأردن، إلى الإمارة المولودة للتو. ومعظم الحركات تلك، فردية كانت أو عائلية، إنما حدثت للأهداف التالية:

حركة الجماعات التي تعيش بالقرب من جبل الدروز، وبخاصة قرية أم القطين كما القرى المجاورة لمتابعة مواسمهم ورعي قطعانهم في الأراضي المملوكة لسكان من جبل الدروز.

حركة أولئك الذين قدموا للعمل وكسب العيش.

حركة من ترك قسراً بعد الوضع الذي نشأ بنتيجة الثورة ضد الاستعمار الفرنسي، كما بسبب الظروف التي سادت، تبعاً للانتفاضات الداخلية ضد الحكومات المحلية، مثل الثورة التي حدثت ضد أديب الشيشكلي.

في حدود سنة 1933، ارتفع عدد الدروز وغدوا جزءاً مكوّناً من المجتمع الأردني. وأهم المناطق التي سكنوها كانت عمّان، الأزرق، الزرقا، الرصيفة، أم القطين، العقبة، والمفرق.

عدد الدروز في الأردن

بما أن الدروز كانوا معتبرين عرباً مسلمين، لم تكن هناك إحصائيات رسمية أو غير رسمية موثوقة بخصوص عدد الدروز في الأردن. في غضون ذلك لم يكن في وسع مؤسسات المجتمع المدني الدرزي إجراء مثل هذا المسح لأعداد الدروز في الأردن.

بحسب تقديراتي، عدد الدروز في الأردن هو تقريباً، حوالي 12500 مواطن*، موزعين في المناطق الأردنية التالية:

الأزرق	5200
عمّان	5000
الزرقا	1100
أم القطين	450
الرصيفة	400
العقبة	100
المفرق	100

* هذه التقديرات تعود إلى تاريخ إعداد هذه الورقة عام 2004. (المحرر)

الأزرق

بالرغم من أن الدروز في الأزرق يشكلون أكثرية السكّان، فإن عدداً مماثلاً يسكن في عمّان ذات المليون ونصف المليون من السكان، ولكن بنسبة تكاد لا تُذكر. وكما قلت آنفاً، بدأ الدروز بالسكن في الأزرق سنة 1918. في سنة 1924 انضم إلى هؤلاء أعداد جديدة من العائلات الدرزية الهاربة من جبل الدروز بنتيجة القلاقل التي بدأت الظهور ضد الاحتلال الفرنسي. ومع اندلاع الثورة السورية، تضاعف عدد السكان الدروز في الأزرق. وحين انتهت الثورة واستقر الوضع في الجبل، عاد جزء من العائلات الدرزية التي كانت وفدت إلى الأزرق، فيما فضل آخرون اتخاذ البلدة مستقراً نهائياً لهم. وبين سنتي 1933 و1945، وفدت أعداد إضافية من العائلات إلى الأزرق، وغدا الأزرق بلدهم الجديد ومقر سكنهم الدائم.

مصدر الرزق الأساسي لسكان الأزرق هو حفر واستخراج الملح الصخري وتنقيته وبيعه، وكان قد اكتشف في البلدة مصادفة سنة 1924. فقد تصادف أن حفر رجل هوة في الأرض ككَمين بقصد الصيد، ففوجئ الرجل بماء جارٍ يملأ الحفرة. وحين عاد الرجل بعد بضعة أيام إلى الحفرة، وجد الحفرة جافة وملأى بالملح. وغدا استخراج الملح الصخري المهنة الرئيسية ومصدر الرزق لسكان الأزرق. وفي سنة 1997، أنشئ معمل حديث تملكه 'جمعية الأزرق لتكرير الملح'. وعليه، بات العمل في تكرير الملح هو المهنة المنتشرة بين سكان الأزرق ووسيلة كسب العيش.

وبعدما كان الأزرق منطقة مقفلة وشبه معزولة، جاءت الإنجازات التحديثية في الأردن لتصيب الأزرق بالمقدار نفسه. وغدا الأزرق، بنتيجة ذلك، صلة وصل رئيسية لعدد من الطرق الدولية بين الأردن والعراق وسوريا والمملكة العربية السعودية.

وعليه، جلب التطور الذي حدث في قطاع النقل أنشطة أخرى مصاحبة، صناعية وتجارية وسياحية، تتمحور حول خدمة المسافرين، ما خلق وظائف واستثمارات جديدة للمجتمع المحلي. وإلى ذلك، اتجه عدد من السكان في المنطقة للعمل في المزارع المعتمدة على الريّ، أو نحو إقامة بساتين زيتون وعنب.

عمّان

غدت عمّان، مع تأسيس إمارة شرق الأردن سنة 1921 وتحوّلها عاصمة لها، المركز الإداري المعني بتوفير الخدمات للبلاد. وباتت عمّان لذلك، مهمة جداً، فيما كانت من قبل قرية صغيرة. أصبحت عمّان العاصمة المزدهرة، والمكان المليء بالحيوية والأنشطة المختلفة، والقادر على استقبال مناضلي الحرية العرب الذين وصلوا إليها غداة انهيار حكم فيصل في دمشق.

وعليه، بدأت المدينة بجذب جماعات عدة وصلت إليها على دفعات لتعيش في الأردن بعد احتلال الفرنسيين لدمشق. وتضمنت الجماعات تلك دروزاً من لبنان، وجبل الدروز، وفلسطين. وكانت أول مجموعة شريحة من الجيش العربي أو من المقاومة الوطنية، فرّت من أمام الاضطهاد الفرنسي. أتى البعض والثورة في ذهنه، فيما أتى آخرون وقد اختاروا العيش في عمّان.

إلى ذلك، أسهم النجاح الذي حققته الجماعات الأولى التي وفدت إلى عمّان، بتحفيز مجموعات لاحقة لتحذو حذوها. لم تأت المجموعات تلك من جبل الدروز فقط، وإنما أيضاً من لبنان وفلسطين. كانت عمّان تنمو تدريجاً في حقول البناء والاقتصاد، وارتفع تبعاً لذلك عدد الدروز فيها. فتولّوا وظائف في مختلف المجالات، فيما نجح جزء منهم في حقلي الإعمار والمقاولات على وجه الخصوص.

مؤسسات المجتمع المدني

استمر الدروز، كسواهم من المواطنين في الأردن، بتأسيس مؤسسات مجتمعهم المدني. وكان ذلك إطاراً مؤسساتياً لتنظيم أنشطتهم الخيرية والاجتماعية، وكخطوة إضافية لتطوير مجتمعهم المحلي. وكان بارزاً على وجه الخصوص الدور الذي لعبته جمعياتهم الخيرية. ومنذ البدء أظهر 'بنو معروف' حمية واضحة في تأسيس جمعياتهم الخيرية، ودعم أنشطتها. وسيلي ثبت بها مع سنوات تأسيسها والمسؤولين عنها.

➢ جمعية رعاية الفقير الدرزي

تأسست في حيفا (فلسطين) وبدأت نشاطها عام 1939. وقبل تأسيس الجمعيات المماثلة الأخرى، بدأ عبرها دروز الأردن أنشطتهم الخيرية والاجتماعية. انتقل جزء من أنشطة الجمعية إلى عمّان بعد 1948، وظلت في عمّان طوال فترة الخمسينات، ومع ذلك لم تكن مسجلة رسمياً.

➢ جمعية الأزرق الخيرية

تأسست في الأزرق سنة 1967. أخذت الجمعية على عاتقها، ولا تزال، مهمة تأطير وإدارة الأنشطة الاجتماعية الناجحة، وأشرفت على برامج الدعم للمجتمع المحلي. ومن أنشطتها مثلاً، ولسنوات، وجبة غذائية يومية لتلامذة المدارس.

➢ الجمعية الخيرية الأردنية العربية

تأسست في عمّان سنة 1967. لعبت الجمعية دوراً رئيسياً في إدارة أنشطة كثيرة لصالح المجتمع المحلي. وتضمنت برامجها، كسواها من الجمعيات المشابهة، تدريب الفتيات في مهن عدة، وكذلك إقامة المناسبات الرياضية

والاجتماعية والثقافية، بهدف حضّ الدروز على التفاعل مع المجتمع المحلي الأردني. وتمتلك الجمعية بناء من أربعة طوابق في عمّان.

➢ **جمعية 'الحكمة' الخيرية**

تأسست في الزرقا سنة 1972. وكسواها من المؤسسات الاجتماعية في الزرقا، تحمّلت الجمعية مسؤوليات عدة في حقل العمل الاجتماعي والخيري والثقافي.

➢ **جمعية 'الحكمة' الخيرية – فرع الرصيفة**

تأسست سنة 1986، كفرع من الجمعية الخيرية الأم، وبهدف محاكاة الأنشطة تلك في المجتمع المحلي للزرقا، وقد توفر لها الاستقلال الإداري والمالي ما سمح لها بتحقيق بعض أهدافها. ومن إنجازاتها الكبرى مشغل صناعة السجاد اليدوي. وجرى تصنيف الجمعية من المؤسسات الرسمية باعتبارها جمعية متميزة.

➢ **جمعية سيدات الأزرق للتطوير الاجتماعي**

تأسست في الأزرق سنة 1981. وجهت عنايتها الى قضايا التنمية الاجتماعية كما عُنيت بتعزيز الوضع الاجتماعي والثقافي للمرأة.

➢ **الجمعيات التعاونية**

عنيت هذه الجمعيات بتعزيز الروح التعاونية في العمل، ولدى افرادها، توخياً للمنفعة المشتركة وبناء مواقف إيجابية حيال شؤون المجتمع المدني وزيادة انتاجيته.

➢ **جمعية الأزرق التعاونية**

كانت البدايات بين سنتي 1948 و1951، وكان الهدف منها تأمين إطار منظم يساعد في تحسين التسويق وزيادة ربحية العاملين في صناعة استخراج الملح. وعليه نشأت شركة وطنية تضم أفراداً من سكان ألأزرق وآخرين لتسويق الملح.

وكانت قد تأسست، قبل الشركة الحديثة، جمعيات تعاونية عدة، أهمها جمعية الأزرق التعاونية (سنة 1956) لأهداف زيادة الربحية وتنشيط التعاون. وتطورت أهداف الجمعية سنة 1973 لتشتمل تحديداً على إنتاج الملح ومعالجته وتسويقه. لكن هذا القطاع يعاني الآن من أزمة مالية بفعل صعوبات التسويق. وكان قد زاد عدد أفراد الجمعية على الألف، 85% منهم دروز.

➢ جمعية سيدات الأزرق التعاونية

تأسست سنة 1992. عدد أعضائها 76، وهدفها الرئيسي تحفيز التعاون بين سيدات المجتمع في الأزرق. وقد رعت أنشطة عدة بهدف تمتين التعاون من أجل العمل المنتج ومساعدة العائلات على توفير مقومات العيش الكريم.

➢ جمعية المعروف التعاونية

تأسست في عمّان سنة 1963. تمتلك الجمعية مباني عدة في عمّان ومناطق أخرى، وتعنى بتوفير احتياجات الاستثمار العقاري.

➢ الأندية الثقافية والرياضية

نادي الشعلة الرياضي

تأسس في عمّان، ونشط بين 1956 و1966، لكنه لم يكن مسجلاً رسمياً.

نادي الأزرق

تأسس سنة 1971، على أيدي بعض الشباب الدرزي المتحمس. وكان هدفه خدمة المجتمع المحلي من خلال الأنشطة الرياضية والثقافية والاجتماعية. ولعب النادي، كعضو في الاتحاد الرياضي الأردني، دوراً بارزاً في الأنشطة الاجتماعية وذلك من خلال لجان متطوعيه ودوراته التعليمية التربوية والثقافية التي كان ينفذها على الدوام. وقد أسس النادي فرقة فولكلورية تشارك بفعالية في المناسبات المحلية والوطنية في طول الأردن وعرضه.

منتدى الأزرق الثقافي

تأسس سنة 1996. نشاط المنتدى الأبرز تنظيمه لـ'مهرجان الأزرق للثقافة والفنون' الذي باشر أنشطته منذ سنة 1993. وتقام أنشطة المهرجان الذي لقي نجاحاً على مستوى الأردن والعالم العربي في قلعة الأزرق التاريخية سنوياً بين 26 و29 آب/أغسطس. وتتضمن الانشطة عينات من التراث والثقافة في الأردن.

عهد بني معروف في السلوك للعائلات والعقد الاجتماعي في الأردن

في 12 كانون الأول/ ديسمبر 1990، أصدر دروز الأردن ما يمكن تسميته بوثيقة عقد اجتماعي تسعى لتأطير العلاقات الاجتماعية بين بني معروف في الأردن وتهدف إلى زرع روح التعاون والتضامن وتعزيز مظاهرهما بينهم. وقد نص العهد على ما يلي: "باعتبارنا جزءاً مكوناً من الأمة العربية، فقد وجدنا أن علينا حماية تراثنا وعاداتنا وتقاليدنا.... ونحن نعتبر أن ذلك جزء جوهري من الهوية المتميزة لكل جماعة، وكل محاولة للتخلي عنها ستبوء بالفشل."

وقد أشارت الوثيقة إلى كيف يتوجب أن يكون السلوك في المجتمع، وحضّت على تقوية العلاقات الاجتماعية، وعلى محاربة مظاهر التغريب الآتية من الخارج. كما دعت إلى الاعتدال في إنفاق المال لحفلات الزفاف، والولائم، أو مناسبات العزاء، أو في زيارة المرضى. ودعت إلى تبنّي التقاليد العربية الأصيلة والتي يعتز بنو معروف أنهم كانوا من حملتها عبر التاريخ.

تجمّع أبناء بني معروف في الأردن

تشير مراجعة شاملة لتاريخ حضور بني معروف في الأردن، أن الأجداد والأباء قد أدركوا منذ بواكير الإستقرار في الأردن الحاجة إلى مرجعية جامعة لها سلطة تجمع بينهم. ورأى نفر من المؤسسين أن مطلب الولاء للبلاد يوجب أن تقوم سلطة على نحو مؤسساتي لها أهداف واضحة. والوظيفة المؤسساتية يجب أن تسهم على نحو ديمقراطي في مساعدة القوى المبدعة والخلاقة في أن تأخذ دورها

وتسهم في تعزيز التقدم، والازدهار، كما في تطوير المفاهيم والأساليب. ومن أجل تحقيق أهدافها عبر برنامج عملي ورؤيا واضحة وسليمة، شكلت الجمعية لجنة تحضيرية لإعداد الإطر المناسبة. واتفق على أن يكون الإطار العام عبارة عن معادلة يتّحد تحت لوائها دروز الأردن.

الأهداف العامة للجمعية هي التالية:

- توحيد السلطة في مرجعية واحدة تمثّل الدروز لدى الدوائر الرسمية وغير الرسمية. وتكون بالتالي الناطقة بإسمهم في المناسبات الثقافية والسياسية والاجتماعية.
- تعزيز بني معروف من خلال التنمية العلمية والثقافية والاجتماعية.
- التأكيد على الثقة بالنفس، وبتمثيل بعد تاريخي صحيح يتضمن معاني ومفاهيم أصيلة والسعي إلى تعزيزها ونشرها.
- الاشتراك في البنيان الاجتماعي الوطني من خلال أفراد الجماعة والتأكيد على الولاء القومي العربي والالتزام بمتطلبات الوحدة الوطنية.
- المشاركة في العملية الديمقراطية داخل الجماعة الدرزية من خلال تشجيعهم على رسم المواقف الرسمية وغير الرسمية في ضوء التغييرات التي تجري في الساحة الأردنية.
- المساهمة في إقامة ورش عمل تخدم الجمعية العامة والمشاركة في المؤتمرات التي تتسق وأهداف الجمعية.
- تشجيع ودعم أفراد الجمعية في حقول التعليم العالي والعلوم بكل الوسائل الممكنة.

في بداية 2004، فعّلت الجمعية أنشطة لجانها كافة. ويضمّ المجلس الأعلى للجمعية 81 عضواً يمثّلون دروز الأردن في مناطقهم المختلفة، وقد جرى انتخاب المجلس مباشرة من أعضاء التجمع.

وفي 16 نيسان/ أبريل 2004 اجتمع المجلس الأعلى وانتخب مكتبه التنفيذي الذي ضم 11 عضواً، بمن فيهم الرئيس ونائب الرئيس. وقد انتخب المهندس أكرم أبو حمدان، الذي يتولى موقعاً مهماً في الأردن (المدير العام للموارد الوطنية والاستثمار وشركات التطوير)، رئيساً، وقد شرّفت بانتخابي في مركز نائب الرئيس ومسؤول عن التنمية السياسية.

ملاحظات حول بعض الجماعات الشبيهة بالدروز *

أمير طاهري

نشأت فكرة هذه المقالة من النقاشات التي كانت لي مع أصدقاء دروز، وخصوصاً مع الشيخ سليم خير الدين والسيد وليد أبي مرشد، اللذين أبديا اهتماماً بكتاب نشرته سنة 1989 حول المسلمين داخل ما كان يومذاك 'الاتحاد السوفياتي'. وقد لفت هؤلاء الأصدقاء التقارب الذي بيّنته بين جوانب من معتقدهم وجوانب من معتقدات الجماعات التي ذكرتها في الكتاب ذاك.

لم أكن سنة 1985، حين بدأت أبحاث الكتاب، بالغريب عن الإتحاد السوفياتي. كنت، كصحافي،أغطّي أخبار الاتحاد السوفياتي لفترة كبيرة من حقبة السبعينات. وسافرت إلى تلك الامبرطوريّة العظمى، في إطار مهنتي، مرّات عدّة، وأقمت بعض الصلات هناك، وبخاصة في المناطق التي كان المسلمون يشكّلون غالبيّة السكان فيها. كان تركيزي في أبحاثي منصباً على التحقق من صحة نظريّة سادت الأوساط الأكاديميّة في الغرب يوم ذاك، وبخاصة في فرنسا حيث كنت أعيش في ذلك الوقت. زَعمت النظريّة تلك أن الإتحاد السوفياتي يتجه للإنفجار من الداخل، والمسمار الأخير في النهايّة ستدقّه إنتفاضات الشعوب الإسلاميّة في آسيا الوسطى والقوقاز. وقد بيّنت أبحاثي، وفيما كان الإتحاد السوفياتي على شفا الإحتضار، أنّ نهايته لم تكن على يدّ أيّة انتفاضة إسلاميّة. إلاّ أنّ تلك تبقى رواية أخرى.

---

* Translated from: Amir Taheri, "Remarks on Some Communities with Druze-Like Affinities," in *The Druze: Realities and Perceptions*, edited by Kamal Salibi, 2nd impression, London: Druze Heritage Foundation, 2006, pp. 183-195.

وقد كشفت رحلاتي ومقابلاتي الكثيرة، وفي تأكيد إضافي لقانون النتائج غير المقصودة، عن التنوّع الديني في المنطقة الأمر الذي لم أكن أتوقع وجوده. فالخرائط الغربيّة تُلوّن بالأخضر، اللّون المعروف للإسلام، أجزاء شاسعة من آسيا الوسطى وكازخستان، وجزءاً من سيبيريا، وكل القوقاز تقريباً، وعلى نحو تبسيطي جداً. فيما لو دقّقنا النظر لوجدنا ظلالاً عدّة تخترق الأخضر بل بالإضافة إلى ألوان أخرى أيضاً.

كانت مقاربتي للموضوع ثقافيّة وسياسيّة، لا دينيّة، وليست لاهوتيّة بالتأكيد. لهذا السبب لم أصمّم بحثاً مستقلاً حول مسائل العقيدة والطقوس. وفي غالب الحالات، كان الدين والسياسة والهويّة الإثنيّة والثقافة متداخلة حتى درجة التشابك وعلى نحو لا يمكنك أحياناً الفصل بينها.

وفي ما خصّ بلدي إيران، تحديداً، فقد كان دائماً بلداً غنيّاً دينيّاً وثقافيّاً. وفي آخر الاحصائيات فإنّ ما لا يقلّ عن 69 لغة يجري التحدّث بها في أجزاء مختلفة من إيران، وبعضها بين الأقدم استخداماً في العالم. إنّ تاريخ إيران برمّته هو عبارة عن رواية عن التنوع الديني. أما المقالة هذه فهدفها لفت الإنتباه إلى بعض نقاط التجاور، وربّما التشابه، التي تقوم بين الدروز وعدد من الجماعات في بلدان مختلفة، وبينها بعض ما كان يوماً جزءاً من الإتحاد السوفياتي.

ولكن أودّ أنّ أبدأ بتحذير: فهذه ليست ورقة بحث أكاديميّة. ولا هي دراسة في اللاهوت المقارن. ما سأقدمه هو سلسلة من المشاهدات والملاحظات احتواها دفتر ملاحظات مراسل في خلال عمله الصحافي الاستقصائي. لقد شاهدت في مرّات عدّة أكثر مما يجب؛ وفي أخرى ربّما لم تكن ملاحظاتي تكفي. في حالات عدة، قد لا يعني موزاييك التجاور الذي التقطته للإختصاصيين شيئاً أكثر من مجرد لوحة كثيرة الألوان؛ وفي حالات أخرى فلربما فاتتني آفاق أكثر اتساعاً. كذلك، لا بدّ من كلمة في المنهج: فغايتي هنا هي إستنباط تشابهات وجوديّة بين الجماعات التي أعتقد أنّها تشبه الدروز بطريقة ما أو أكثر.

عنصر التجاور أو التشابه الأول المشترك بين هذه الجماعات هي الطريقة التي يجري النظر إليها، عموماً، من طرف الأكثريّات الاسلاميّة التي يعيشون بينها. سمة التجاذب أو التنافر هي ما يميّز على نحو عام علاقة هذه الجماعات بالسيّاق الإسلامي الثقافي الغالب أو المسيطر.

في الحدّ الأدنى، تعتبر الأكثريّات المسلمة السنيّة الجماعات تلك 'منشقة' وتصفها بـ'الرافضة' أو 'الباطنيّة'، وحتى في حالة أو حالتين بالملاحدة. وتستخدم الشيعة الأثنا عشريّة في العادة لفظة 'الغلاة' أو 'المتطرفة' لتصف تلك الجماعات. وكانوا إلى وقت قريب ينظرون إلى الجماعات تلك بعين الشكّ وعدم الإرتياح. وطقوس البعض منهم كانت عرضة لإتهامات قاسية.

ولم يكن المسلمون وحدهم مَن أسبغ على هذه الجماعات الكثير من الخيال أو حتى الرهبة. فقد دخل منذ القرن التاسع عشر رحّالة ومؤلفون أوروبيّون عديدون حقل الفانتازيا هذا. فقد زعم روديارد كيبلينغ (R. Kepling) مثلاً أنّه تأسس محفل ماسوني في 'كفرستان'، وهي 'نورستان' حاليّاً من أعمال أفغانستان. (وبالمناسبة فإن آخرين [بلغ خيالهم أن] جعلوا من الدروز مؤسسين للماسونيّة بزعم أنّهم من أصول فرنسيّة أو إنجليزيّة!). وحدد جايمس هيلتون (J. Hilton) منطقة 'شانغريلا' في أعالي جبال طاجكستان مقراً لـ'الغلاة'. وأثار ج. أي. غاردجيف (G.I.Gurdjieff) الكثير من الضجّة والشهرة في فرنسا والولايّات المتحدّة في الأربعينات والخمسينات حين زعم أن الحكومة الكونيّة السريّة مقيمة بين تلك الجماعات. وبالتأكيد فإنّ ما سمح للفانتازيا تلك بالنشوء والانتشار هي حقيقة أن تلك الجماعات قد مارست عبر تاريخها تقليداً من السريّة بخصوص معتقداتها وطقوسها الدينيّة، أو ما يعبّر عنه بـ'الكتمان' أو 'التقيّة'، وكنوع من آليات الدفاع عن الهويّة أو الذات.

العنصر الثاني المشترك بين مختلف تلك الجماعات هي معاناتها تاريخيّاً من الاضطهاد والقمع، وأحياناً، ممّا بات يُعرف اليوم، بـ'التطهير العرقي'. وبفعل

ذلك، فإن بعضاً منها، مثل 'الكرمانيين' أو 'السربدران'، والذين حكموا ذات يوم جنوب غرب خراسان، قدّ انقرضت كليّاً اليوم، فيما ذابت فرقة أخرى، مثل 'القرامطة'، التي هزّت الفضاء الإسلامي بقوّة ذات يوم، في جماعات أخرى، صغيرة أو كبيرة. أما جماعة ثالثة، مثل 'المشاحية' 'Mushaashaiyah'، فقد اختفت تحت الأرض لفترة طويلة من الزمن لتظهر لاحقاً على نحو مفاجئ في مكان آخر.

العنصر الثالث المشترك الذي يجب لحظه هو أنّ كل الجماعات موضوع بحثنا بدأت، فرضياً، كحركات سياسيّة إلاّ أنّها أعادت بسرعة تعريف نفسها بمفردات دينيّة. وهو أمر لا مفر منه في مجتمعات يشكّل الدين فيها العامل المحدد الرئيسي. فحركات اجتماعيّة من مثل ثورة فلاحين ضدّ ملاّك الأراضي، أو انتفاضة حرفيين ضدّ أسيادهم الذين يستغلون تعبهم، أو حتى حركة انقلاب سياسي تترجم نفسها كلها وبسرعة في صراعات على الطقوس والعقائد.

العنصر الرابع المشترك هو محاولة كل تلك الجماعات أنّ تفتح بعض الممرّات إلى العالم الأوسع في ما يسمّيه الإختصاصيون 'المطلب الديني المستمر' للبشر، وكما لو كانت نهراً يجري تحت الأرض فيظهر مرّة في مكان ما ثمّ يظهر ثانيّة في مكان آخر، ثمّ مكان ثالث، في أزمنة مختلفة وبأشكال مختلفة.

والحقيقة هي أنّ الإسلام نفسه حاول في مراحله المبكرة أن يبقى منفتحاً لبعض الاختبارات والتيارات الدينيّة السابقة له. فقد جرى وصف أتباع كل الأنبيّاء قبل محمّد، من آدم إلى يسوع، بإعتبارهم مسلمين على وجه العموم. وفي الحقيقة فإنّ مفهوم الإسلام ذاك جليّ في القرآن نفسه. والجماعات الفرعيّة إنّما نشأت في الغالبحين حاولت القوّة السياسيّة–العسكريّة المهيمنة فرض وحدة الإيمان قسراً على الجميع بمساعدة اللاهوتيين الرسميين.

بدأت الجماعات تلك بفتح نوافذ، أو على الأقل وسائط، تقود ليس فقط إلى أديان أخرى، كالزردشتيّة، المسيحيّة، أو حتى المنشانيّة، بل أيّضاً إلى طرائق

مختلفة تماماً في فهم الكون، كما لدى الهندوسيّة، أو البوذيّة، أو الفلسفة اليونانيّة، مع حيّز خاص لأفلاطون وأفلوطين وحتى في حالات معيّنة لإتجاهات ما وراء- فلسفيّة: ومن هنا أهميّة بعض الشخصيّات مثل هرمس الهرامسة وال Amshasepandan في معتقدات هذه الجماعات. وفي الغالب فجميع الجذور تلك إنتهت بأنّ أصبحت هي نفسها فضاءات مغلقة، أبنية داخل القلعة الإسلاميّة التي ما لبثت أنّ أسدلت الستائر على نوافذها وأقفلت مصاريعها. في كل حالة تقريباً، كان هناك في البدء حقبة إبداع لاهوتي – والتي ربما وصفها 'الأصوليّون المتشددون' بالمغامرة – ولكن تبعها ودونما إبطاء عصر جليدي حيث جرى وضع حدّ للإجتهاد أو للتأمل الحرّ، فعمّ الصقيع والجمود محاولات التفكير وتحوّلت فرضيّات معيّنة خصبة إلى مسلّمات فكريّة لا تناقش.

وعلى وجه العموم، تحوّل لاهوتيو هذه الجماعات إلى حرّاس ضدّ أيّ إنحراف، متمثّلين دورهم في ترسيخ التقليد المعمول به وتحميه السريّة. وأسهم كذلك الفصل الفعّال داخل تلك الجماعات بين المقدّس واليومي – بحيث تكون القيادة السياسيّة في يد النخب فيما القيادة الدينيّة في يدّ رجال الدين – في تجزئة المعطى الديني وجمود اللاهوت.

قاد إقفال باب النقاش، وتجميد اللاّهوت، إلى تأكيد مبالغ فيه على الهويّة الأثنيّة. بدأ معظم هذه الجماعات كدعوات دينيّة مكافحة تستقطب أتباعها من خلفيات قبليّة وعرقيّة. إلاّ أنّها تخلّت، مع الوقت، عن فكرة الدعوة الدينيّة مُشكّلةً، وبسبب من علاقات الزواج، جماعةً إثنيّة جديدة احتوت على كل العناصر الأوليّة المؤسسة للجماعات. وبات الطابع الإثني لهذه الجماعات أقوى، في بعض الأحيان، من أساس الجماعة الديني، بحيث يغدو الفرد فيها مثلاً 'أزيدياً' بالمعنى الإثني، ودون التفات للأساس الديني، أو يبقى أزيدياً ويتحول إلى المسيحيّة، أو يخرج حتى عن الأساس الديني برمّته. وترسّخ الجانب الإثني بالإيمان المشترك بأنّ الجماعة تتألف من كلّ واحد مقسّم في ثلاثة: الأحياء، الأموات، والذين سيولدون. وعليه يغدو محكوماً على

الجماعة أن لا تنمو، بل تبقى مقفلة في دائرة أبديّة من الولادة، الحياة، فالموت. والصراع بين الإنتماء الديني والإنتماء الإثني داخل الجماعة كان أحد المحركات في التاريخ الإسلامي وعبر العالم الإسلامي برمّته.

العامل الخامس هو الدور غير المتناسب مع أحجامها الذي لعبته بعض هذه الجماعات في الحركات السياسيّة العلمانيّة في مناطقها أو بلدانها. فقد كان الدروز، على سبيل المثال، طليعة حركة القوميّة العربيّة، جنباً إلى جنب مع المسيحيين العرب. في إيران، تبنّت أقليات القوقاز وآسيا الوسطى المشكلات الأكثر جوهريّة للحياة السياسيّة الإيرانيّة، من مثل الإنتماء الإيراني الأوسع، والإنتماء التركماني الأوسع، وحتى الحركة الشيوعيّة. وفي كل حالة من الحالات تلك كانت الغاية بعث الوحدة السياسيّة على أمل حماية التنوع الديني. كان الانفتاح، بكلام آخر، على الهويّة السياسيّة الأوسع وسيلة لتأكيد الحق بالهويّة الدينيّة المغلقة. ولأنّ كل الحركات تلك قد تركت منذ زمن فكرة الدعوّة الدينيّة الأولى التي كانت لها، فقد بات هدفها السياسي الرئيسي حماية حقّها المستقل في أن تكون مختلفة دينياً.

كان الكثير من قادة الإصلاح السياسي في آسيا الوسطى، القوقاز، وإيران – من اسماعيل آغا إلى أبراهيموف، أهنزادة، أيني، فيترات، دانيش، روحي، كسرافي وآخرين – من الجماعات التي عادةً ما وصفها معارضوها بـ'الطوائف' الأقلويّة داخل المجتمعات الإسلاميّة الأوسع. ونظريّاً على الأقل، فكل الناشطين السياسيّين من القوقاز أو من آسيا الوسطى والذين كانوا في الحركات اليساريّة في الأمبرطويّة التتاريّة منذ منتصف القرن التاسع عشر وما بعده كانوا ينتمون إلى إحدى 'الفرق الاثنتين والثلاثين المنشقة' عن الإسلام كما حددها مسح أوهرانا سنة 1886.

عملت الحركات المعارضة تلك، كما المؤيدّة للشيوعيّة عموماً، على جعل العدو في الخارج، وهو ما يجب أن يتوحّد ضدّه كل المواطنين بغضّ النظّر عن خلافاتهم. العدو هو خارج الحدود وليس في الداخل. ومن باب المفارقة أن

السياسات القوميّة أو الطبقيّة أثارت المزيد من العداء حيال جماعات 'الغلاة'، وخصوصاً من بعض الأوساط المحافظة في الإسلام. فقد زعم أفراد من هذه الأوساط أن الجماعات تلك بنشرها للفكر السياسي العلماني كمبدأ في تنظيم المجتمع إنّما هي تحطّ من موقع الإسلام السني السائد.

العامل السادس، هو أنّ الجماعات تلك تشترك في امتلاكها لبنية عاموديّة لا أفقيّة تسلسليّة. وعليه، فالتغييرات التي طرأت على النظام السياسي، بعد سبعة عقود من الممارسة الشيوعيّة، لم تستطع إلاّ نادراً التأثير في الإحساس العميق بالتضامن الداخلي الراسخ للجماعات تلك. حتى الاقتلاع المكاني لهذه الجماعات، كما حصل من اقتلاع كلي لشعب الشيشان من القوقاز إلى سيبيريا سنة 1944، لم يستطع اقتلاع الشعور الداخلي بالترابط الديني – الاثني الشديد لديها. وعليه إذ كانت الروابط الأفقيّة سرعان ما تذوب حين يتحرر الفرد من القسر، كان الترابط العمودي هو الطبيعة الداخليّة العميقة للفرد فيها. الفارق بين نمطي الإنتماء يعبّر عنه على نحو جيّد في الألمانيّة بـGesellschaft (التعاون) مقابل Gemeinschaft (التضامن).

العامل السابع يتعلّق بمسائل أسلوب العيش. فمعظم أفراد الجماعات تلك، أكانوا في الأرياف أمّ في المدن، يعيشون عيشة بسيطة، إنّ لم نقل متقشفة. الزوجة الواحدة، لا تعدد الزوجات، هي القاعدة. احترام الأكبر سنّاً، وأحياناً إلى حدّ العبادة (كما في بعض أجزاء آسيا الوسطى)، وقد تتحول إلى طقس ديني، وما يتضمنه من زيارات لأضرحة الموتى من الأجداد والأولياء الصالحين. لا وجود لأمكنة رسميّة للعبادة، فهي إمّا غير موجودة، أو يجري التوجّه إليها في أيام معينة فقط، وفي الغالب الخميس أو الأربعاء. ولهذه الأمكنة غير إسم، 'خلوة'، 'خلوة قادي' 'khalwatkadeh'، 'زاوية'، 'شلّة ناشين' chelleh-neshin'، 'ديوان'.

ومظهر مشترك آخر يمكن لحظه هو الإهمال عموماً للطقوس الدينيّة المعروفة، كالصلوات المنتظمة، والصوم، رغم أن بعض الأفراد يحافظون على

المظاهر الرسميّة تلك ويرغبون "أن يظهروا من نفس لون الأكثريّة"، كما يعبّر عن ذلك مثل فارسي. كذلك، هم يشتركون في موقف أكثر مساواة حيال المرأة ويزيد عمّا هو متداول في الجماعة الإسلاميّة الأوسع؛ وكذلك ثمّة تركيز أكبر على قيمة التعلّم، وحسّ دقيق بالتراتبيّة الاجتماعيّة والروابط العائليّة القويّة؛ هي جميعاً سمات مميزة لهذه الجماعات. وإلى ذلك، فقد استمرّ الكثير من تلك الجماعات موجوداً بفضل سكنهم البعيد أو القصيّ في مناطق جبليّة في المسطّح الآسيوي الغربي. وإذا رسمت خطّاً يربط معاً هذه الملاذات الصعبة الوصول في الغالب، فستجد أمامك أرخبيلاً للجماعات الدينيّة الصغيرة تلك يمتدّ من شمال إفريقيا إلى شبه القارة الهنديّة – الباكستانيّة ودخولاً إلى قلب الصين.

وفي الغالب تتداخل طقوس من يسمون بـ'الغلاة' مع طقوس أو ممارسات الأخويّات 'الصوفيّة'. وهناك في الواقع أمثلة عدّة لنخب، 'خواص'، انتمت إلى أخويّات صوفيّة، فيما ظل الجمهور 'العوام' على هويتهم الجمعية المتوارثة. (ويتذكر المرء هنا 'الحركة البكداشيّة' التي تنتشر من سينغ يانغ إلى تركيا عبر إيران وآسيا الوسطى).

وفي وسع المرء، إذا استخدم أدوات الأركيولوجيا اللغويّة [التنقيب اللغوّي] أن يرسم خارطة أخرى مدهشة، وللعالم الإسلامي هذه المرّة، من قلب آسيا (كازخستان) إلى أقصى المتوسط غرباً (إسبانيا). إذ لا تزال بقايا من الحركات المسماة 'هرطقية' إلى يومنا هذا في أسماء الأمكنة المأخوذة من كلمات مثل 'الجزيرة'، 'رباط'، 'زاوية'، 'قلعة' (قلعة الدعّوة) و'أستنة'. (وفي حالة الجزائر، بات إسم الجزيرة، في حال الجمع، إسم البلاد بأكملها).

يملك الكثير من جماعات 'الغلاة' تلك مواقع قويّة في النقابات المهنيّة، في الجمعيّات التجاريّة، في اتحادات المهنيين المتخصصين، والتي كانت جميعها يوماً ما العمود الفقري للمجتمع المدني في البلدان ذات الغالبيّة المسلمة. ففي إيران، على سبيل المثال، احتكر 'الحيدريون' صناعة النسيج، ومن ضمنها حياكة

السجاد، وإلى مطلع القرن العشرين. إلى ذلك، فنقابات حرفيّة للبنّائين، حرفيو المعادن (العاديّة والثمينة في آن)، وتصنيع سلع أخرى بهدف التصدير، كانت عموماً تحت هيمنة هذه الجماعات. وفي أزمنة أكثر معاصرة جذبت الإختصاصات أبناء هذه الجماعات، مثل الطب والقانون والهندسة، والتي غالباً ما انتظمت في نقابات أو جمعيّات متخصصة.

في ما خص الجانب اللاهوتي [الديني]، يغدو الأمر أكثر صعوبة، إذ ليس من السهل على الإطلاق تقديم جردة صحيحة بالأنظمة اللاهوتية لدى هذه الجماعات. فقد إستمر هذا الجانب ولقرون الجزء السرّي المقدس لديها، الممنوع على أي شخص من خارجها، وفي أحايين معيّنة يصعب حتى العثور على نصّ مكتوب يفتح على عقائد الجماعات تلك. وعلى وجه التقريب، فكل الجماعات تلك تزعم امتلاكها كتابها العقائدي الرئيسي، تسمّيه 'الكتاب'، أو 'الكتاب السرّي'، أو 'كتاب الظلّ'، أو 'الكتاب الأقدس'، أو أي شيء يشبه ذلك. وفي كل الأحوال يُمنع على أيّ شخص من الخارج الدخول إلى أيّ من الكتب تلك، أيقونة الجماعة، أو تراثها، وأبعد من أنّ يكون نصّاً حيّاً برسم المراجعة والتفحص الطبيعيين.

أمكن للمراقبين، في حالات قليلة، الدخول إلى عقائد بعض الفرق، ولكن على مستوى المبادئ في الغالب. وهو ما حدث، مثلاً، بنتيجة فصول عدّة من العيش مع اللاهوتيين الاسماعيليين في نجران، العربيّة السعوديّة، أو بنتيجة مقابلات مطوّلة عُقدت مع أمير معاويّة إبن إسماعيل الأزيدي سنة 1982، والتي أثمرت الكشف مباشرةً وربما للمرة الأولى، والوحيدة، عن العقيدة الأزيديّة ونشرها في الإنجليزيّة.

تزعم كل هذه الجماعات (تقريباً) القربى، بشكل أو بآخر، للإسلام بالمعنى العام والمبدئي، ولسبب رئيسي واحد على الأقل، وهو الإشتراك في الإيمان بوحدانية الله. وكثير من الحركات تلك يرفض الأسماء التي أطلقها عليهم أعداؤها بدافع العداء الصريح أو لإلزامهم بفكر ما أو للتقليل من أهميّة تديّنهم وإحالتهم إلى

مجرد حركات إثنية أو قبليّة أو علمانيّة. لذلك تفضّل معظم هذه الحركات أسماء من مثل 'الموحدين' أو 'عبّاد الله'، أو 'منشدو الله'.

ولأن معظم الجماعات موضوع البحث لا تعارض علناً تصنيفها كطرائق أو مذاهب إسلاميّة، تنجح عباءة الوحدة في إخفاء واقع التنوع. وما يبدو من الخارج وحدانيّة، فهو لا يعبّر بشكل دقيق عن حقيقة المعتقد. هو تجريد إحصائي وليس قراءة وصفيّة. العلني هذا هو محاولة إخفاء الداخلي العامودي الباطني في مواجهة الخارج الأكثري الأفقي.

هذه الحركات التي إندمجت مؤقتاً بآخر تجليات التوحيد الإبراهيمي، عادت فخرجت منه، لأن 'الإس الديني'التحتي الذي تنتمي له كل الحركات تلك يرفض مفاهيم من مثل الجنّة والنّار بإستثناء إعتبارها رمزيّة وضروريّة بين الجهل المطلق والمعرفة المطلقة. وفكرة أنّ الله لا يمكن أنّ يوقع على مخلوقاته عقوبة دائمة في النار هي محوريّة في معتقدات الحركات تلك. وهم يؤكدون على ما يسمى في الإسلام بـ'التأويل' كمفتاح للتوحيد ويحيلون مفاهيم 'الظاهر' وممارساته الطقسيّة، مع قبولهم بها، للتفسير الباطني أو الإيمان. يضاف إلى ذلك، المعتقد الأفلاطوني المحدث حول 'العقل الكلّي' الذي يفيض عن الخالق. وقد تجسّد العقل الكلّي في الأصل في شخص آدم، الإنسان الأول، ثمّ في الأنبياء 'أولي العزم'، تلاهم 'الأئمة' لدى الجماعات المختلفة؛ وقد يذهب البعض بعمليّة الفيض تلك أبعد من ذلك فيرون أنّها مستمرة وقد تجسدّت في قادة سياسيين وعسكريين معيّنين. وتتكرر أسماء قليلة عدّة لدى معظم الجماعات بإعتبارها تجسدات للعقل الكلّي، وبخاصة 'النبي شعيب'، سلمان الفارسي، وعلي بن أبي طالب.

حسب الشاعر الفارسي، حافظ، فكلّ الخلق هو إنعكاس أو 'تجلي' للعقل الكلّي، الذي هو الصفة الرئيسيّة للخالق. لكن الله عاد فإحتجب عن رؤيّة الإنسان بعد سقطة آدم، مدشّناً عهداً من 'الستر' المقدّس الذي يبقى بمثابة إمتحان للبشريّة. وسينتهي ذلك فيما بعد ببدء عهد 'الكشف' حيث تنتهي صلاحيّة كل

الأديان. في بعض الحالات يجري الدفع بفكرة التجلي، أو التقمّص، أو الحلول، حتى نهاياتها غير الإعتياديّة بتأكيد أنّ الخالق قدّ تجلى بنفسه من خلال تقمّصه شخصية قائد ما.

تحيل هذه الجماعات مقولة دستويوفسكي "إن لم يكن هناك الله، فكل شيء مباح" رأساً على عقب، فتصبح لديهم "حين يكون هناك الله فقط، فكل شيء مباح". والغاية القصوى المرتجاة هي أنّ تصبح واحداً مع الخالق، والتي تعني أيضاً ومن باب المفارقة نفي كينونته. وفي أثناء ذلك، مطلوب من 'العوام' الإستمرار في ممارسة الطقوس والعبادات الشكليّة، فيما 'الخواص' مستثنون من ذلك.

يشير أيّ تفحّص للمصادر المختلفة لمعتقدات هذه الجماعات إلى عودتها الواضحة للهندوسيّة والبوذيّة والزرادشتيّة، كما للمعتقدات الإبراهيميّة. إلاّ أنّ ما سأفعله هنا هو الإشارة بإختصار إلى تأثير الفلسفة الإغريقيّة القديمة في تحويل الأساطير الغنوصيّة حول أصل العالم وحول المعاد إلى نظام من التصورات الأفلاطونيّة المحدثة.

منذ نهاية القرن الثامن، وجزئيّاً بسبب من جهود الخليفة العبّاسي المأمون، الذي رعى المعتزلة، ظهرت مجموعة من النصوص في الفلسفة والعلوم الطبيعيّة المترجمة عن اليونانيّة، إلى السريانيّة والأراميّة أولاً، ثمّ إلى العربيّة. أسهم تكييف أعمال أفلاطون وأرسطو، كما أفلوطين، الأفلاطوني المحدث، (توفي 270م)، في إظهار مدرسة إسلاميّة مستقلّة في الفلسفة أمكنها وبنجاح استعياب التعاليم القديمة وحاولت مواءمتها مع الوحي والشريعة الإسلاميين. قبل وقت طويل من مدرسة الأكويني التوفيقيّة، قارب الكندي (ت 870 م) والفيلسوفان الذائعا الصيت من بعده، الفارابي (ت950 م) وإبن سينا (ت 1037م)، مهمّة التوفيق بين الفلسفة، ميدان الشكّ، والدين، ميدان الإيمان والثقّة. إلاّ أنّ الهجوم المضّاد الذي شنّه الغزالي 'لتنظيف' الدين من الفلسفة فرض عودة مؤقتة إلى الوراء وقاد إلى

إحياء مجال ديني تقليدي صرف لا تقيم الفلسفة وأدواتها (المنطق) إلاّ على أطرافه. لكن الإفلاطونيّة المحدثة وجدت طريقها من جديد في حركة فلسفية دعيت بـ'المدرسة الفارسيّة' وكان خلفها الداعيّة محمد النَصَفي من نيسابور (الذي أعدم سنة 943م). وفيما تابع الرازي جزئيّاً الطريق التي إفتتحها النصفي، كانت كتابات السيستاني الواسعة التأثير تلقي بثقلها خلف التطّورات العقائديّة للجماعات المدعوّة بـ'الغلاة'. وقام لاحقاً كل من الكرماني وناصر خسرو بتوسعة الطريق التي إفتتحها النصفي والسيستاني، وجزئياً، على الأقل، بفضل تمكنهما من الوصول إلى النصوص اليونانيّة مباشرة. والملصق الأكثّر تعميماً الذي يحاولون لصقه من الخارج، أصدقاء وأعداء، بالجماعات تلك هو 'الشيعيّة'. لكنه توصيف تبسيطي قاصر بل وخاطئ في حالات عدّة، كما في حالة 'العبّاد' في الجزائر وعُمان. وحتى داخل الشيعيّة نفسها فإنّ الجماعات تلك توصف بالتطرف، وتجري معاملتها، وفق الزمان والمكان والأشخاص المعنيين، إما بفوقيّة سلبيّة جليّة، أو بعداء مكشوف.

ويستخدم إسم جنس آخر ليصف المتطرفين ويميّزهم من الشيعة الأثني عشريّة وهو 'السبعيون'، وهو توصيف يذهب بعيداً وغير كافٍ في الوقت نفسه. يذهب بعيداً لأنّه يفترض درجة من الوحدة والتطابق الأيديولوجي بين الجماعات تلك، وهو أمر غير موجود. فجماعات عدّة – مثل الدروز – بدأت فعلاً من الإمام السابع ولبعض الوقت، إلاّ أنّهم سرعان ما أخذوا طريقاً خاصاً بهم وطوّروا هويّاتهم الخاصة المستقلّة. والتوصيف غير كاف بالتالي لأنّه لا يأخذ الخصوصيّات تلك بعين الإعتبار.

في أحايين أخرى، ولجعل التعريف بالجماعات تلك أكثر دقّة، يجري بإزائهم إستخدام إسم الجنس 'الإسماعيليون'. إلاّ أنّ التوصيف هذا غير كافٍ أيضاً، وربما كان مضللاً في بعض الحالات. فالإسماعيليون أنفسهم منقسمون إلى جماعات عدّة، أكبرها النزاريّة، والتي عادت لاحقاً فإنقسمت بين 'إمامي خوجة'

التي يقودها آغا خان، وجماعات فرعيّة صغيرة موزّعة – وبخاصة في إيران، العربيّة السعوديّة، تترستان، وادي الفرغنة في القوقاز – وتحت يافطات مختلفة. وأمكن لآغا خان بعد ذلك إعادة إستيعاب، حتى لا نقول إدماج، بعض هذه الجماعات الصغيرة تلك، من مثل إسماعيليي 'غورنو بداغاشان' في طاجيكستان، ومن خلال الدعوّة من جهة والمساعدات الإنسانيّة من جهة ثانية. ومثال ثان هو إسماعيليو القسم الأفغاني من هضبة بداغاشان. لم يكن لهؤلاء حين زرتهم للمرة الأولى سنة 1970 أيّة صلة ظاهرة بآغا خان. إلاّ أنّهم وبعد سقوط النظام السوفياتي باتوا في الحركة التي يقودها خان. والجماعة الوحيدة التّي لا تزال تمارس نشاطاً إسماعيليّاً دعويّاً هي لمستالي طيبيس، في اليمن وولاية جوغارا في الهند. ويبذل جهد حثيث لإستيعاب الجماعات الاسماعيليّة المنعزلة في آسيا الوسطى، كازخستان، تترستان، باشكورستان والقوقاز.[φ]

وتتواجد جماعات مماثلة في منطقة 'كايلاب' في طاجيكستان، وحول مدينة 'أوش' في أوزبكستان. تشكّلت الخوجة الإماميّة، ومعقلها الرئيسي في شمال غرب شبه القارة الهنديّة – الباكستانيّة، من تحوّل 'اللوهوناس'، وهي طبقة تجاريّة هنديّة، إلى الإسلام. وإلى اليوم فـ'الخوجة' هم في الغالب تجّار. وأهمّ مراكزهم في البنجاب (أوش، مولتان، راول باندي)، في السند عند منخفضات نهر الإندوس (كراتشي، ولرخانا) وفي قوجار (كوتش، كاتيوار، وخصوصاً في مدن ناونغارم جونغارا، باتان، وأحمد آباد).

[φ]في الهند وباكستان تعيش جماعة البهره الداودية (Dawoodi Bohras) ويبلغ عدد أفرادها المليون وتعود أصولها إلى الشيعة الإسماعيلية. وتتواجد مجموعات من البهرة أيضاً في اليمن وأفريقيا الشرقية وفي أنحاء مختلفة من العالم. وإذ يلتزم البهرة بالتعاليم الإسلامية، يتميزون بالإنفتاح على معالم الحضارة المعاصرة ويعتمدون وسائل التواصل الإلكتروني لجمع شملهم ويحرصون على توفير العلم لأبنائهم وبناتهم في أماكن إقامتهم أو في بلدان أخرى كبريطانيا والولايات المتحدة. والبهرة متعلّقون بتراثهم الفاطمي، ومنذ ستينات القرن العشرين حصلوا على موافقة الحكومة المصرية لترميم وتجديد الآثار الفاطمية في القاهرة وفي طليعتها مسجد الحاكم بأمر الله. (المحرر)

تسكن الهضاب العليا لكشمير، المقسّمة بين باكستان، الهند، والصين، جماعات صغيرة متنوعة تسمى 'الغلاة'، ولا يملكون غالباً غير علاقات قليلة جداً مع الخارج، أو حتى بين بعضهم البعض. وهناك جماعات مشابهة عند الحدود الشماليّة الغربيّة لباكستان (شيترال) وعند أعالي نهر الإيندوس في منطقة كراكوم (الهونزا والغلغيت)، كما في غربي حوض 'تاريم' شرقي تركستان (كسيان يانغ)، وخصوصاً 'كأشجهر' و'ياركاند'. وفي أفغانستان تتواجد هذه الجماعات، كما ذكرنا، في بداكاشانش، وكذلك في 'وكهان' و'نورستان' (أو كفرستان سابقاً).

وتقوم جماعات شديدة الشبه في أجزاء عدّة من إيران أيضاً، وبخاصة في كهيستان ('كاين' و'بريجاند')، كما في يزد، كرمان، وخراسان (زوزن). كذلك هناك بقايا من النزاريين الأصليين في زهرا – بلوك، قرب 'كاشفين' وغير بعيد عن 'الاميت' الشهيرة. وتبقى مدينة الواحات 'محلّة'، وخصوصاً بلدة 'أنجودان'، 100 كلم جنوب غرب قُم، معقلين قويين للجماعة. وتعيش جماعات مشابهة أيضاً، وإن بتسميات مختلفة، في 'تاليش'، على بحر قزوين (مقسّمة بين إيران وأذربيجان).

ويتواجد **الحيدريون**، الذين يتبعون حيدر، 'إبن جُنيد'، الإمام المؤسس، في مدن إيرانيّة عدّة، بعضها 'الحيدريّة' حيّث بقايا حيدر–خان، أو مناطق بكاملها تسمى 'الحيدريّة'، على اسم جماعة كانت متواجدة يوماً ما وقويّة جداً في تلك البلاد، لكنها تعرّضت للتطهير على يد الصفويين. وجماعات 'الصابئة' ربّما تكون موجودة في خوزستان، خصوصاً في أهواز وسهل شاديغان. وجماعات 'الستر' موجودة في منطقة بيشين من بلوخستان، بينما يملك 'المستالي طيبيس' وجوداً في سارافان وشاه – باهار.

هناك جماعات أصغر مثل 'الأكبريين'، 'الشيخيين'، 'أهل الطريق'، و'العلويين'، موجودة في أجزاء مختلفة من إيران، وبخاصة في المناطق الغربيّة والشماليّة الغربيّة. ويزداد الخلاف في الرأي إذا أضاف المرء إلى الجماعات تلك البابيين، الصبحيين، الأزاليين، وأخيراً البهائيين، ويقيني أن بعضهم لن يوافقوا على ذلك.

ولا بدّ أنّ نذكر هنا جماعة أخرى أيضاً، تُعرف من الخارج ب**اليزيديين**، والازاديين للناس في الداخل. وهي موجودة في شمال غرب العراق وجنوب شرق سوريا ولها أتباع في المحافظتين الإيرانيتين كردستان وإيلام، وفي جنوب شرق تركيّا. وقد وصف حديثاً بعض زعماء هذه الجماعة أنفسهم بأنّهم فرع من الزرادشتيّة. وإذا كانت بعض أفكار الأزيديين الكونيّة تحيل إلى طروحات مازدا، إلاّ أنّها تشارك ايضاً بعض الأفكار اللاهوتية والفلسفيّة التي تشترك فيها حركات 'الغلاة' عموماً.

والنصيريّة شائعة في سوريا، وموجودة أيضاً في تركيّا والعراق، وتستحق تذكرها. إلاّ أنّ ما هو غير معروف كثيراً هو أنّ هناك جماعات نصيريّة صغيرة في مازندران على بحر قزوين، حيث كان للجماعة في القرن العاشر موقع قوي تحت قيادة أسرة البويضيين.

وتعيش، كما أشرنا سابقاً، جماعات مشابهة في جنوب العربيّة السعوديّة، وبخاصة في نجران، مع جذور لها في اليمن المجاورة وفروع في وادي حضرموت على طول خليج عدن.

والقوقاز، المعروف بـ'جبل اللّغات'، يضمّ أيضاً عدّة جماعات دينيّة مسلمة ومسيحيّة بالمعنى الواسع، مع جماعات يهوديّة صغيرة. والجماعتان اللتان تعنياننا أكثر من سواهما هما **الإماميّة والاسماعيليّة**. فتحت يافطة الإماميّة، مع بعض التوسّع، تشكّل الإماميّة نحواً من 90 بالمئة من سكان جمهوريّة أذربيجان، وأكثريّتهم من الشيعة الاثني عشريّة.إلاّ أنّ جماعات من نمط 'الغلاة' موجودة أيضاً في سهل كراباخ، وفي قرى عدّة حول غانجا (أو لينين أباد سابقاً) وفي شمال باكو. ولجماعة **'أهل الحقّ'** وجود في هضاب لاشين وجيب 'ناشيفان'. وتحوّلت جماعات صغيرة ذات هويّات دينيّة إلى أخويّات صوفيّة، كما الحال ببعض جماعات أبخازيا وأدجاريا في جورجيا، وفي داربآند ومناطق كاكاش-كالا في داغستان. ففي الشيشان، أنغوشيا، وأوستيا الجنوبيّة يبدو المجتمع برمته منظماً

في أخويات صوفيّة تحتوي غالباً الجماعات الدينيّة، على طريقة ألعاب 'الماتريشكا' الروسيّة، حيث تشكّل معتقدات 'الغلاة' المفتاح فيها كنظام من الأفكار النيو- فلسفية.

لم يتعدَ هذا العرض الموجز سطح موضوعات فائقة الأهميّة إلاّ أنّها لم تُمسّ حتى الآن. لقد قارب معظم الباحثين المسألة في غالب الحالات كما لو أنّ الجماعات تلك هي مجرد صدف تاريخيّة بائدة لا أكثر. لكن جماعات صغيرة كثيرة، وعلى عكس فرضيّات إنقراضها، ما زالت متواجدة بالفعل، إمّا تحت أسماء جديدة أو كفروع لحركات أوسع. كذلك، يجري على نطاق واسع تجاهل حقيقة أنّ الأكثريّة السنيّة القائمة تضم هي أيضاً أقليّات عدّة، ويجري بدلاً من ذلك تعميم أسطورة تماهيها في وحدّة متراصة، وبخاصة لدى الإسلام المقاتل، وعلى قاعدة صراع الحضارات مع الغرب.

إلاّ أنّ تفكك الإتحاد السوفياتي سنة 1991، وإنهيار نظام طالبان في أفغانستان سنة 2002، سمحا لبعض الجماعات تلك إشهار هوياتها من جديد، وعليه فربما تغدو بمرور الزمن موضوعاً لبحوث أكاديميّة جديّة.

ولا يسعنا غير الملاحظة أنّ السلطات – حتى في بلدان علمانيّة مثل الهند – لم تتح للجماعات تلك حتى الآن ما يكفي من الأمن كيما تشجعها على تقديم نفسها وكشف مكنوناتها. فالخوف من الاضطهاد الديني مترسّخ في قعر وعي تلك الجماعات، وهي لذلك استمرّت لعقود، وربما لقرون، لا تدخل حواراً جديّاً حول هويّتها أو عقائدها، حتى في ما بينها.

وتبقى القاعدة الديكارتيّة صالحة جداً هنا: "تسكنُ مخبأ، أنت سعيد" ("vivons caches, vivons heureux"). وفي أثناء ذلك، يستمر تقديم أقسام كبيرة من الخارطة باللّون الأخضر، متماهية متطابقة، فيما هي تخفي في ذلك الجزء المضطرب من العالم واقع حياة شديدة التنوع فيها غنى لعالم الإسلام، بل للعالم أجمع.

الدروز وأهل الحق*

محمد رضا وصفي

يحظى الدروز بما لهم من طريقة فكريّة ومذهبيّة، بموقع خاص في الشرق الأوسط إذ نرى لديهم حضور الشهود النابع من إشراق القلب والذهن، وهو شهود من علم لدني تبحث طريقتهم عن الحقيقة المطلقة في الوقت الذي تتحدث فيه عنها، وذلك وفق منهج فلسفي عرفاني يمكن أن نطلق عليه صفة الباطنيّة بسبب طبيعته المستعصية التي جعلت سبر أغواره موقوفاً على القلّة.

ومن المعروف أن البعد الباطني نمط من أنماط الفكر الإسلامي، وسيلة للولوج من محيط الدائرة نحو مركزها. لقد تكوّنت في التراث الإسلامي، وعبر قرون طويلة، آراء ومواقف فلسفيّة وعرفانيّة مختلفة، وساهمت ظروف تاريخيّة في تدعيمها، فهناك المذهب المشائي الفلسفي الذي يمكن تسميته "مذهباً" بالمعنى التقليدي لكلمة مذهب، وهناك مذاهب علم الكلام من "معتزلة" و"أشعريّة" و"ماتريديه" و"شيعيّة إثنيّ عشريّة" ومذاهب أخرى عرفانيّة.

لقد وقف معظم المحققين الذي تناولوا تاريخ الدروز، عند الأصول الإسماعيليّة الفاطميّة للطريق الدرزيّة، في حين يجب التعاطي مع المسألة على أن الأوضاع الإجتماعيّة والسياسيّة في ذلك الزمن لم تكن محصورة في المسائل التي برزت بعد موت العزيز باللّه ووصول الحاكم بأمر اللّه الى الحكم، فضلاً عن أن الحاكم بأمر اللّه وهو أول خليفة فاطمي وضع القسم الشرقي من العالم الإسلامي

* قُدّمت هذه الورقة في المؤتمر الثاني الذي نظمته مؤسسة التراث الدرزي بالتعاون مع كليّة سانت أنطوني في جامعة أوكسفورد بتاريخ 1–3 تشرين أول/ أكتوبر 2004.

في صلب إهتماماته، وإن الأفكار التي تولّدت بينهم بعد الدعوّة، قد لاقت رواجاً واسعاً في الشرق، تجاوزت جغرافيّاً حدود الشام وفلسطين ولبنان. وبعبارة أخرى، إقتصرت الأفكار الدرزيّة بدايةً على جغرافيّة اللّغة العربيّة وبلدانها، لكن دائرة هذه الأفكار إتسعت شرقاً لتشمل مختلف البلدان المجاورة ولغاتها. فالطرق الباطنيّة المجاورة للدروز في كردستان وإيران لم تكن مستقلّة عن الدروز، فجميعها تعود الى عائلة واحدة مرتبطة فيما بينها. وقد تعرّضت بعض هذه الطرق الباطنيّة للزوال بسبب الضغوط السياسيّة التي مورست عليها زمن السلاجقة والمغول، وإضطر ما بقي منها الى تغيير معتقده زمن الدولة الشيعيّة الإثنيّ عشريّة الصوفيّة في إيران، سنة 1501م، كالطريقة الحروفيّة أو طريقة الشاه نعمة اللّه أو الإسماعيليّة النزاريّة الشديدة الإرتباط بإسماعيليّة الشام.

أهل الحقّ

"أهل الحقّ" طريقة من الطرق الباطنيّة الحيّة في إيران، وهم على قرابة فكريّة من الدروز ويشبهون الى حدّ بعيد الإسماعيليّة النزاريّة والنصيريّة.

ويسمى "أهل الحقّ" بأسماء مختلفة مثل "أهل السرّ"، "يارسان"، "محبي الحقّ"، "نصيري"، "علي اللهي"، ولا بدّ من دراسة عاداتهم وتقاليدهم وأفكارهم الدينيّة للوقوف على العلاقة الفكريّة بينهم وبين الدروز. كما لا بدّ من الإشارة قبل الدخول في التفاصيل الى أن طريقة "أهل الحقّ" كانت منتشرة في إيران خلال القرن السابع في منطقة لرستان بين العشائر البختياريّة وغيرهم، ثمّ إنتقلوا الى مناطق غرب كردستان وكرمنشاه وبين القبائل الكرديّة الكورانيّة والقلمانيّة ومعظم القبيلة السنجاديّة وفروع من قبيلة كلهر وزنكنه وعشائر عثمانوند وجلالوند التي إستوطنت مدنا مثل قصير شيرين وسربل ذهاب وكِرِند وصحنه.

ويعيش أتباع هذه الطريقة أيضاً في مناطق دلفان وخلف الجبل في محافظة لُرستان وبين عشائر لكستان وسكوند وكذلك في أذربيجان وتبريز حيث يسكنون حيّ جرنداب وقريّة أبلخجي القريبة منها.

كما ينتشرون في مراغة وضواحي مدينة قزوين وضواحي العاصمة طهران. ونجدهم كذلك في شمال أفغانستان وجنوب تاجيكسان في محافظة بدخشان وصولاً الى الصين.

تاريخهم

تاريخ "أهل الحق" غير واضح تماماً، ويشير بعض الباحثين الى أن أفكارهم تعود الى القرن الثاني الهجري. ومن أشهر شخصياتهم بهلول الذي عاش في أوائل القرن الثاني الهجري وباباسر هنك في القرن الرابع وشاه خوشين الأرستاني الملقب بمبارك شاه المولود عام 406 الهجري وبابا نا أوس المولود عام 477 في كردستان. وأمّا الشخص الذي وضع نظاماً فكريّاً لهذه الطريقة فقد كان سلطان إسحق الذي يعتبر التجلي الخامس للالوهة لديهم. وهو من أهالي برزينجه في كردستان العراق، ولا معلومات دقيقة حول تاريخ ولادته. فالبعض يقول أنّه ولد في القرن السابع الهجري والبعض الآخر في القرن الثامن، وقد إنتشر أصحابه في الصين والهند وبخارى. وعلى أي حال، لا يوجد تاريخ مكتوب وواضح لأهل الحقّ قبل نهاية القرن الخامس الهجري.

أساس الطريقة

هدف طريقة "أهل الحق" الى الوصول الى الحقّ الذي هو اللّه، ولأجل ذلك لابدّ من الشريعة والطريقة والحقيقة.

فالظاهر عندهم أيّ الشريعة هو الإلتزام بأداء الفرائض الدينيّة الواردة في القرآن والحديث النبوي. والطريقة وسيلة للوصول الى الحقيقة أيّ الى مقام الوصول. والباطن عندهم يقوم على أساس أن لكل عمل ولكل قول تأويلاً خاصاً لا يعرفه إلاّ أئمتهم وعلماؤهم وهذا التأويل الباطني هو ما يميزهم عن إخوانهم المسلمين. ويُعد سلمان الفارسي عندهم الشخص الذي أُعطيّت له الحقيقة من علي بن أبي طالب.

التناسخ والحلول

التناسخ ركن أساسي من أركان طريقتهم ويعنون به إنتقال الروح من قالب الى قالب آخر، أيّ من جسم ترابي الى جسم ترابي آخر. فهو كغياب البطّ تحت سطح الماء وظهوره من جديد، والغاية منه التطهر من الذنوب والسمو المعنوي، وبناء على هذه الفكرة، يكون المعاد في الدنيا، ولا يزيد البشر أو ينقصون، فالأرواح محدودة ومخلوقة من نور العقل الكلّي. لذلك لا يخاف أهل الحقّ الموت، بل يعزفون عند موت أحد رجالهم الكبار على آلة التنبور الوتريّة.

كما يؤمنون بالحلول، أي حلول الذات الالهيّة في الأشخاص، ويذهب بعضهم الى حلول الذات الالهيّة في سلطان إسحق وعلي بن أبي طالب.

الصلاة والنذورات

يسمى مكان العبادة لدى *"أهل الحقّ"* بـ"جمّ" أو "جمخانة" حيث تقام الصلاة لمرّة واحدة أسبوعيّاً شرط أن يتجاوز عدد المصلين الثلاثة، ويترافق ذلك مع تقديم الهدايا للشيخ.

ويشترط في المصلي أن يكون رجلاً، عاقلاً، بالغاً، متحزماً، أي يضع حزاماً، وعليه قبل الدخول أن يسجد أمام الباب ويقبّل العتبة.

وأمّا الصلاة فتشمل أدعية واوراداً وأناشيد يصاحبها الضرب على التنبور.

وأمّا النذورات فتقدم في الاماكن المقدّسة أسبوعيّاً أو شهريّاً.

وأمّا الصيام، فصيام ثلاثة أيام من أيام فصل الشتاء.

الأخلاق

تشبه الأخلاق لدى "*أهل الحقّ*" الى حدّ كبير أخلاقيّات سائر الطرق الباطنيّة. فهي ترتكز على أربعة عناصر، باكي (صفاء الروح)، راستي (الصدق في الكلام)، نيستي (الإبتعاد عن الأهواء والفناء في اللّه)، ردا (الخدمة الصادقة لخلق اللّه).

لذا فهم دائماً يدعون الى الخير، والقول الحسن والبراءة من الابالسة والطغيان وحفظ الاخوان، وتوحيد الخالق والرضا والتسليم له والبراءة من العدم والبهتان. كما يبتعدون عمّا يضرّ أجسادهم كالتدخين مثلاً.

كانت الغاية من هذا العرض المختصر عن "*أهل الحقّ*" إظهار بعض الجوانب المشابهة لما هو عند الدروز. وأعتقد أنّه لمن الجدير بالبحث، أن نولي هذا التشابه عناية أكبر في أبحاث موسعة مستقبلاً.

الصوفية في المعتقد الدرزي*

سامي مكارم

المعتقد الدرزي فرع من الإسلام الشيعي الاسماعيلي ظهر خلال عهد الخليفة الفاطمي السادس، الحاكم بأمر الله. فبعد ثلاثة أشهر فقط من تسنّمه مقاليد الخلافة (29 رمضان 386 هجري، 14 سبتمبر 996 م)، عيّن الحاكم دعاته لحمل مسؤولية حركة 'التوحيد' التي ستطلق رسمياً بعد واحد وعشرين عاماً، وتحديداً في 1 محرّم 408 هـ ، 30 مايو 1017م، تحت رعايته وإدارة حمزة بن علي، الذي عيّنه إماماً للحركة. (Makarem, 1979, pp. 15 ff). مع تعيين حمزة بن علي إماماً للحقبة الجديدة (حقبة التوحيد)، اعتبر الموحّدون أن الحاكم قد ختم سلسلة الأئمة في حقبة 'التأويل' (حقبة التأويل الباطني) لكلمة الله التي تجلّت في صورتها الظاهرة للنبي محمد (صلى الله عليه وسلم). أتباع معتقد التوحيد (والذين يُدعون خطأ بـ'الدروز' نسبة للداعية نشتكين الدرزي الذي ما لبث أن طُرد من الحركة) هم 'الموحّدون' تبعاً لسعيهم نحو طريق التوحيد أو 'الإحسان'.

تعني لفظة 'توحيد' في العربية، وفق المصطلح الإسلامي، الطريق إلى وحدانية أو واحدية الله. وهي ترجع للاعتقاد الإسلامي بأن الإسلام كدين ينطوي على ثلاثة طرق، الأول يقود إلى الثاني، والثاني إلى الثالث. الأول، هو طريق التسليم، الطريق الذي جاء به النص.هو يعنى بمبادئ الإسلام، أي تطبيق أركان الإسلام والتطابق مع الشريعة الإسلامية. لذلك يسمّى طريق الشريعة. واتّباع

---

*Translated from: Sami Makarem, "Sufism in The Druze Faith," paper presented at the second international conference of The Druze Heritage Foundation in collaboration with the Middle East Centre at St. Antony's College, Oxford, 1-3 October 2004.

الشـريعة ينتهـي عنـد بعـض المسـلمين إلـى طريـق ثـان، طريـق 'الإيمـان'، أو 'التأويل'. هو طريق الخواص، أو 'الطريقة'. هو تفسير الوحي الإلهي بطريقة خاصة. وهو يتحقق باتّباع طريق الأئمة، القادرين على التأويل، أي علي بن أبي طالب وأحفاده. 'الطريقة' خطوة متقدمة على 'الشريعة'. إذ تضـاف المعرفة هنا إلـى التسليم المحض. ومثل هذا الايمان يمنح الفرصـة لبلوغ 'الحقيقة'، وهـي الطريق الثالث، طريق 'الإحسان' أو 'التوحيد'. ففي حديث للرسول (صلى الله عليه وسلم) قوله: "الإسلام هو التسليم بأن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وأن تؤدي الصلاة، وتعطي الزكاة، وصوم رمضان، والحج إلى مكة لمن استطاع إلى ذلك سبيلاً." وحين سُئل عن الإيمان قال: "أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وأن تؤمن بالقدر." أما حين سُئل عن 'الإحسان'، فقال: "أن تعبد الله كما لو كنت تراه، فإن لم تكن تراه فهو يراك." (معروف وآخرون، 1413 هـ، ص ص 684-686؛ القـرآن الكـريم (49)). الطريـق الثالـث هـذا، 'الإحسان'، هو التوحيد وفق الدروز. هو دعوة للإنسان للتماهي بحقيقته الأزلية، حيث النسبي هو مجرد تعبير واقعي عن المطلق. بالنسبة للدروز، التوحيد يدفع الفرد لطلب المعرفة الحقيقية. فينشأ الشعور بأن ذات الإنسان، وكل شيء آخر، متحدة بالواحد. ويستغرق الموحد بالتالي في أبدية الواحد. وإذ يذوب النسبي في المطلق، يصل الموحّد إلى حال 'الفناء'، حيث تمّحي أناه، ليصل من ثمة إلى حال 'البقاء'. والبقاء بتعريف الصوفي 'كلباذي'، هو: "أن تمّحي صفات الفرد البشرية كاملة؛ فلا يبقى موجوداً فيه غير صفات الله." (كلباذي، 1980، ص 123).

والإنسان إنما يصل إلى الإحسان أو التوحيد بالحب، وبالحب فقط. لأن التوحيد، حسب الدروز، هو وحدة حقيقة الإنسان الداخلية (السرّ) مع حقيقة الله. وهو ما يطلق عليه حال 'التحقق'. كما لو أن نقطة البيكار عادت إلى حيث بدأت، فإكتملت الدائرة، وتحققت من أنها أيضاً إنعكاس لمركز الدائرة. وبمثل هذا

التحقق يتحقق المركز نفسه عبر تجليه في أطراف الدائرة. وبكلام آخر، تحقق الدائرة دائريتها من خلال نقطة البيكار التي تدور دورتها حول المركز. الدائرة، وقد إكتملت، هي لا شيء الآن أكثر من نقطة المركز وقد تجلّت في الخارج. وبالمثل، فالمركز، أي الله، يتجلى في محيط الدائرة. فالوجود المادي، إذاً، ما هو إلا الحب وقد أحاط بالمحبوب. المركز، أي الله، قد تجلّى الآن في ما هو موجود. وبحسب الدروز، فإن الحب هو ما يجذب الدائرة إلى المركز، أما انجذاب المركز نحو الدائرة فهو فعل رحمة، ونعمة. وانجذاب النعمة الإلهية إلى الحب هو عطف إلهي (الرحمانية). ويقترب الصوفي عبد الكريم الجيلي، من القرن الخامس عشر، من المفهوم الدرزي حين يعرّف الرحمانية باعتبارها "التجلي الأعظم والاستغراق الأكمل كمالاً.." (الجيلي، 1970، ص 45).

باتحاد النعمة الإلهية (الرحمة) والعطف الإلهي (الرحمانية) يتحقق إسم الله بالمعنى الحقيقي في انعكاسه البشري المقدس (الناسوت)، وانعكاسه الكوني. وهو معنى الآية القرآنية العظيمة "بسم الله الرحمن الرحيم". وهكذا، وبحسب الدروز، فإن العالم (الدائرة الكونية) لم يُخلق من الله (كما المصنوع من الصانع) بل هو تجلّي الله، (بَدْوُهُ، تجليه)، انعكاسه، بمعنى ما. هذا المفهوم هو في صلب الصوفية. يكتب إبن عربي في "فصوص الحِكم"، فيقول: "إن العالم ليس إلا تجلّيه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه." (إبن عربي، 1980، ص 81). ويقول أيضاً: "العالم مرآة الحقّ، والحقّ مرآة الرجل الكامل، وحين ينظر المرء في المرآة فهو إنما يرى ما هو موجود في المرآة الأخرى." (إبن عربي، 1999، ص 213). وهكذا يدعو إبن عربي الوجود، 'التجلي الوجودي'؛ (يحيى، 1996، ص ص 210-211). أما الدروز فيدعونه 'بَدْو الخلق'، التجلي الذي يُنظر إليه كإبداع.

ومن ناحية ثانية، حين يمحو الإنسان أناه ويصبح مستغرقاً في وحدة الله، سيرى الوجود على حقيقته، أي تجليّاً إلهياً. فتنتهي الكثرة وتقوم الأحاديّة بديلاً لها.

هو يتوقف عن رؤية الكون بـ'عين الازدواج'. هو يرى إلى الكون الآن في وحدته، أي حقيقة الوجود. هو يتوقف عن أن يرى ما تعوّد أن يراه الإنسان. هو ينظر الآن من خلال ذاته 'الناسوتيّة'. لم يعد الله بالنسبة له كائناً في الخارج. هو المطلق؛ 'الناسوتية' الآن هي ما يميّز الناظر وليس كونه بشرياً فحسب. وهذا ما يدعوه إبن عربي 'التجلي الشهودي'، أما الدروز فيدعونه 'التجلي الناسوتي'.

أما الانحراف عن وحدة المطلق (انحراف الدائرة عن مركزها)، نحو الكثرة ويمثّلها الأنا، فهو انحراف عن سياق الدائرة الكوني المشدود إلى مركزها نحو سياق دائرة غير حقيقية من دون مركز؛ دائرة تحكمها الفوضى. هو نفي للعطف الإلهي، تنكّر للنعمة الإلهية، والسقوط في فوضى تامة. وهي ما يدعوه الدروز بـ'إبليس'، واللفظة تعني في العربية الكثرة واليأس.

وكما أن لا دائرة حقيقية من دون مركز، كذلك لا مركز من دون دائرة. وهكذا فإن عين حقيقة المركز الإلهي، أي الله، هي عين وجوده في الدائرة الكونية، أي العالم. وفي الواقع، وبما أن العالم هو تجلّي الله، فإن العالم هو الله حاضراً، أو قُل هو حضور الله. وهو ما يدعوه المتصوفة والدروز معاً 'الحضرة'، أو الحضور. الله إذاً هو كلّي الوجود. وبتعبير إبن عربي: "لا شيء سوى الحضرة الإلهية، وهي عبارة عن الذات والصفات والفعال."(إبن عربي، 1999، ص 261).

الحب الحقيقي، إذاً، هو الصورة التي تعكس العطف الإلهي. والعطف الإلهي، بدوره، هو الصورة التي تعكس النعمة الإلهية (الرحمة). وعليه، فحتى تتحقق وحدة الكائن، على الإنسان أن يتوجه في حبّه نحو الأحادية الإلهية لا نحو الكثرة. على الحب الإنساني أن يتوجّه إلى الواحد. وحبّ أشياء العالم يغدو من ثمة نتيجة حب الله. هوذا ما يعنيه الدروز بـ'الزهد'. وهو ما يتطابق مع الخط الصوفي في قولهم: "ليس الزهد أن لا تملك شيئاً بل الزهد أن لا يملكك شيء."

أما أخذُ أشياء العالم كهدف لذاتها في الحياة، فمصدره 'أنا' الفرد التي تحرفُ الإنسان عن الحب الحقيقي وترمي به نحو حبّ الذات، وتدفع به بالتالي

نحو لجّة من التنازع والبغضاء المستمرين. يعلّم المعتقد الدرزي أن الحب الحقيقي يقوم على نفي الأنا. ففي نفيك لأناك فأنت إنما توجّه ذاتك نحو الواحد. وبتوحّد حبّك للمطلق مع النعمة الإلهية 'الرحمة'، تتحقق من ثمة 'الرحمانية'. فالنعمة الإلهية، وبحسب الدروز، تستغرق في حضورها الكلي حبّ الإنسان لمصدره الإلهي. ويذوب من ثمة الحب البشري في النعمة الإلهية، 'الرحمة'. وحين يحدث هذا الذوبان فلا شيء يبقى لدى الموحّد غير الله في ذاته. والموحّد يعاين الآن هذه الصورة، في صفائها ونقائها، وبحسب درجة صفاء تحققه ونقائه وتجرّده من الكثرة. هو الآن مستغرق في الصورة الإلهية التي يعاينها. إلا أنها ليست أقل، ولا أكثر، مما يستطيع أن يتحمّل. هي تماماً كصورة المرء في المرآة. فوفق المتصوف رويم بن أحمد البغدادي: "المعرفة للعارف مرآة، إذا نظر فيها تجلّى له مولاه". (القشيري، لا.ت، ص 314). تجلّي الله لدى المتصوفة والدروز معاً هو 'الرحمانية'. يعرّف الجيلي 'الرحمانية' فيقول: "هي الظهور بحقائق الأسماء والصفات... واعلم أن الرحمانية هي المظهر الأعظم والمجلى الأكمل الأعمّ" (الجيلي، 1970، ص ص 45-46).

ويشرح عين القوت الهمذاني هذه الرحمانية، أو الصورة الإنسانية الإلهية، بالقول: "إن نسبة الملك والملكوت في الوجود إلى وجه الحي القيوم كنسبة الصورة الداخلة في المرآة للصورة الخارجية." (الهمذاني، لا. ت، ص 51). بمعاينة هذه الصورة الإلهية، يصل الموحّد إلى اليقين الخالص والتي تجري ترجمته في المخطوطات الدرزية بـ'الرضا'. 'الرضا' هو الذي يقود الموحّد إلى الاستسلام لله، أي 'التسليم'. والتسليم للموحّد هو السفر في الله، 'المسفرة'، أو 'التسبيح'، السباحة في محيط 'الوحدة' الذي لا يُعرف شاطئه ولا قعره. فالإنسان، وكما ذكرنا قبل قليل، هو جوهر الدائرة الكونية تلك، التي مركزها في الحقيقة الله نفسه. وهو في معناه الأكمل ودرجته الأعلى، أي 'الإنسان الكامل'، نقطة البيكار لهذه الدائرة الكونية. هو إرادة الله، أمْرُه، res في اللاتينية، أي طبيعة الله المقدّسة التي تربط

دائرة الوجود بكاملها في سياقها الطبيعي الذي يدور من حول المركز الإلهي، الله، والذي ينجذب بفعل النعمة نحو تجلياته، أي الدائرة الكونية، أو الكون في الواقع. ذلك ما يفهمه الدروز من الآية القرآنية: "إنما أمرُه إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون." (سورة ياسين، 36: 82) الوجود مقيّد إذاً بالإرادة الإلهية، أمرُ الله، أو نقطة البيكار.

يتبع ذلك القول أن الآية القرآنية "بسم الله الرحمن الرحيم"، إنما تشير إلى الصفات اللصيقة بهذا الأمر، التجلي النوراني لله، الذي وكما وصفه القرآن الكريم: "نورُ السموات والأرض". هذا التجلي التام هو الإنسان الكامل. هو السبب الأول للوجود. وفيه يكمن المعنى الحقيقي للحب الإنساني الخالص الذي هو انعكاس العطف الإلهي، والذي هو بدوره انعكاس للنعمة أي الرحمة الإلهية. 'أمر' الله، عند الصوفي، هو الإنسان الكامل، الـnous للإغريق، والعقل الكلّي للدروز.

وإذ يتحرر من كل أنا، ويتبع من ثمة 'أمر' الله، يغدو في مستطاع الإنسان أن يعاين في قلبه المصفّى الصورة المنعكسة لعطف الله، 'الرحمانية'، كما معاينة اليقين في حال 'الإنس' (...) أي محايثة الحضور الإلهي. بمثل هذه المحايثة، يحرر الإنسان نفسه من الأنانية ليتمكن من بلوغ حرية الكائن المستغرق في العطف الإلهي.

المراجع العربيّة:

1) إبن عربي، 1980، **فصوص الحكم**، دار الكتاب العربي.

2) إبن عربي، 1999، **الفتوحات المكية**، دار الكتب العلمية.

3) الجيلي، عبد الكريم، 1970، **الإنسان الكامل**، القاهرة.

4) القرآن الكريم.

5) القشيري، لا.ت، **الرسالة القشيرية**، دار الجيل، بيروت.

6) كلباذي، 1980، **التعرّف**، دار الكتب العلمية.

7) معروف، عوض، بشّار، وآخرون، 1413 أ.هـ ، **المسند الجامي**، دار الجيل، بيروت.

8) الهمذاني، عين القوت، لا.ت، **زهدات الحقّية**، منشورات جامعة طهران، طهران.

9) Sami Makarem, *The Druze Faith* (New York: Caravan Books, 1979).

المخطوطات الدرزيّة في المكتبات الأوروبيّة والأمريكيّة*

دايفيد براير

وفق أرشيفات المكتبات الأوروبيّة والأمريكيّة، في هذه المكتبات هناك مئتان وخمسون مخطوطة درزيّة. نقل معظم هذه المخطوطات في أواسط القرن التاسع عشر، أيّ في أعقاب الصراع الذي اندلع آنذاك بين الدروز والمسيحيين في لبنان حين نُهبت بعض 'الخلوات' الدرزيّة وسُرقت مخطوطاتها وبيعت لأوروبيين في دمشق. إلاّ أنّه جرى تملك بعضها قبل ذلك، إمّا بواسطة رحّالة أوروبيين إلى الشرق، أو أحياناً بواسطة سوريين في أوروبا. أقدم تلك النسخ التي وصلت إلى أوروبا هي المجموعة التي قدّمها طبيب سوري، نصر الله بن جيلدا، إلى الملك الفرنسي لويس الرابع عشر سنة 1700، وكان هذا قد سرقها من بيت الشيخ نصر الدين في بعقلين، مدينة الدروز الرئيسيّة في جبل لبنان.

تتواجد المخطوطات التي جرى التأكد منها حسب الكشوفات في 25 مكتبة في أوروبا، وفي بضع مكتبات في الولايات المتّحدة. ومع ذلك فإنّه ليعتقد بوجود أكثر من ذلك خارج أيدي الدروز. فهناك مخطوطات لم تعلن عنها المكتبات نفسها. فمن أصل خمسين مخطوطة لدى مكتبة بودليان [جامعة أوكسفورد]، على سبيل المثال، لم تعلن المكتبة في كشفها لسنة 1970 إلاّ عن أربع منها؛ وفي برلين ليس معروفاً ما حلّ بالمخطوطات التي كانت موجودة في المكتبة الوطنيّة قبل الحرب العالميّة الثانيّة. إلى ذلك، هناك في لبنان مخطوطات

* A translated section from: David R. W. Bryer, "Druze Religious Texts," in *The Druze: Realities and Perceptions,* edited by Kamal Salibi, 2nd impression, London: Druze Heritage Foundation, 2006, pp. 29-41.

أو نسخ منها موجودة في أكثر من مكان، وبخاصـة في أديرة لبنانيّة عدّة. وممّا لا شك فيه أنّ هناك مخطوطات أخرى موجودة كذلك في سوريا، وفلسطين، ومصر. وفي الوقت الحاضر، فإنّ المجموعات المتاحة أكثر من غيرها للدراسة موجودة على وجه الخصوص في باريس وبرلين، ومن بعدها في ميونيخ، الفاتيكان، المكتبة البريطانيّة، أوكسفورد وكامبردج.

كل المخطوطات تلك، تقريباً، هي بخطّ اليّد بالتأكيد ومزخرفة، في قليل أو كثير. وفي الحدّ الأدنى، جرى تلوين العناوين، وأولى الكلمات في كل جملة باللّون الأحمر. وفي الغالب هناك المزيد من الزخرفة، وبألوان عدة – الذهبي، الأزرق، الأخضر، الأحمر، الأصفر، والبنفسجي – بل إستخدمت على الأرجح طرائق معيّنة لمزيد من اللّمعان في ما خصّ العناوين ولتمييز الموضوعات الجديدة. وكان ذلك قد جعل مارتن سبرنجلينغ Martin Sprengling يسمي المخطوطات بـ"النظيفة، والواضحة، أما تزيين الخط وتلميعه بالذهبي والأزرق والأحمر والأصفر فهو علامة على بعض التأثير المانوي"[1]. إلاّ أنّ غياب أيّ إتصال معروف بالمذهب المانوي، كما يشير الباحث هودغسون Hodgson[2] يجعل هذا التشابه السطحي مجرد مصادفة لا تحمل أي معنى إضافي؛ وفي الغالب فإنّها إقتداء بالقرآن.

كذلك يقوم في المخطوطات نظام رموز من ألتنقيط الملوّن كنوع من إشارات الفصل أو الإيضاح، فالحمراء تشير إلى بدء جملة جديدة، والخضراء تؤشر إلى الإقتباسات من القرآن. وفي نسخ عدّة يتوسع نظام الرموز هذا بإعتماد نقاط وقواطع ملوّنة عدّة. هذا النظام ليس كامل الوضوح، إلاّ أنّه يمكن الظنّ بمعاني إشارات معيّنة بدقّة معقولة. فنقاط خمس حمر فوق كلمة، مثلاً، تشير إلى الحدود الخمسة. أما النقاط الخمس الخضر فتشير إلى الخمسة الكذبة. غير أن نظام التشفير يبقى أكثر تعقيداً من ذلك، مع نقاط من ألوان مختلفة مبعثرة على خط، أو مجموعة في دوائر، بطريقة تجعل من المستحيل على قارئ من غير

"الأجاويد" أن يدرك معناها. كذلك يمكن ملاحظة أن هناك توافقاً إلى حدّ كبير، وإن يكن غير كامل، بين المخطوطات كافة على الكلمات التي يجب تفسيرها بطريقة التنقيط الملوّن تلك.

ثمّة ميزة أخرى لهذه المخطوطات – وإن تكن غير محصورة بالمخطوطات الدرزيّة إلّا أنّها ثابتة فيها – وهي أنّ هناك عدداً مفرداً دائماً لأسطر كل صفحة. كذلك، فإنّ نحو المخطوطات، وتهّجئة الكلمات، والإملاء فيها، وتراكيبها، هي في الأساس العربيّة الفصحى، إلّا أنّ ذلك يتعدل أحياناً بتأثير اللغّة المحكيّة.

وبالرغم من وجود اختلافات بسيطة ظرفيّة، كما قلت آنفاً، فإنّ المخطوطات تظهر بوضوح وحدة المصدر، دونما إعتبار للإقليم والعمر، ومن الواضح أنّ هناك تكاملاً ملحوظاً يجمعها. الاستثناء الوحيد لذلك هو مخطوطة مكتبة بودليان Arab e213 التي وصفها البروفسور أ. ف. ل. بيستون A.F.L. Beeston في سجلات بودليان 1956[3]، وأشار إليها أيضاً مارشال هودغسون Marshall Hodgson سنة 1962[4]. وتذهب مقالة بيستون إلى أنّ المخطوطة هي، في الواقع، مذكرة من حمزة، ومن المؤسف أنّ تحليلاً أدقّ للنص لا يبدو على إنسجام مع الرأي هذا.

تحتوي المخطوطة [Arab e 213] على سبع رسائل (6–12): 9–12 تتبعها الرسائل 6–8. هناك أجزاء مهمّة مفقودة من النصّ – أكثر من ثلث الرسالة 12، على سبيل المثال – إلاّ أنّ المقاطع المفقودة تقع، في الغالب، إمّا في بداية الرسالة أو خاتمتها. هذا الترتيب الغريب قد يعود إلى البدايات إذ أنّ ملاحظات أصحاب الرسائل تظهر على الورقة الأولى.

وحتى سنة 1956، تاريخ شراء بودليان لنسختها، فالمخطوطات الدرزيّة المعروفة الأكثر قدماً كانت تلك التي تعود للقرن الخامس عشر والموجودة في المكتبة الوطنيّة في باريس. إلاّ أنّ نواحي معيّنة في مخطوطة Arab e213 تشير،

مع ذلك، إلى أنّها ربما تكون أقدم [من مخطوطات باريس] بحوالي أربعة قرون. وإذا وضعنا جانباً، للحظات، فكرة أنّها مذكّرة شخصيّة لحمزة، تبقى هناك إمكانيتان بخصوص زمنها: إمّا أنّها نسخة قديمة جداً تعود إلى أوائل القرن الحادي عشر للميلاد، أو أنّها أضيفت زوراً أواسط القرن العشرين. إذا كان الإحتمال الأول صحيحاً تغدو بالغة الأهميّة لإشارتها إلى بداية الزمن الذي بدأ فيه جمع الرسائل وجعلها المجموعة الرسميّة للمعتقد؛ وإشارتها من ثمّة إلى الإستقرار النسبي للنص لأكثر من ألف عام؛ مع إضافة معلومات معيّنة من مثل مرجعيّة الرسالة 11 وتاريخها، وكذلك التغيير في بعض الأراء السائدة حول مزاعم الدَّرَزي، على سبيل المثال. أمّا إذا كانت مزورة، فستضاف إذاك إلى مجموعة مخطوطات مشكوك في صدقيتها ظهرت في السوق سنة 1956، إلاّ أنّها قليلة الأهميّة للباحث في موضوع الدروز.

السبب الرئيسي الذي يدفع للتفكير بأنّ المخطوطة هي مذكرة لحمزة عبارة وردت في الورقة 33 تقول إنّ الرسالة قد اكتملت على يدي حمزة بن علي، 'هادي الطائعين' [المستجيبين]، في السنة الثانيّة لعهده. هذه العبارة تحلّ محل النهاية الاعتياديّة التي تتكرر والتعريف الاعتيادي: "نسخت هذه عن كتاب قائم الزمان من دون أي تحريف أو تغيير"، [وهذه] جملة لن تظهر بالتأكيد في رسالة أصليّة كتبها حمزة نفسه. هناك تفسير واحد ممكن لهذا الإختلاف وهو أن يكون النصّ قد استنسخ على يدّ ناسخ معيّن وقبل أنّ يجري الإتفاق بعد ذلك على النسخة الرسميّة والتي ستكون المرجعيّة. ويلفت بيستون الإنتباه إلى الإختلافات النحويّة في النصّ، والتي تبلغ حوالي الأربعمئة. ويقول بيستون أنّ ذلك عائد ربما لحقيقة أصل حمزة الفارسي، ولكن فيما يصح ذلك كتبرير لجهل الكاتب بطريقة الإنهاء الصحيحة، إلاّ أنّه لا يستطيع تفسير حوالي الخمسين حالة حيّث تنقل النسخ الأخطاء نفسها ولا تتوقف عند متى وأين جرى حذف كلمات ذات معنى.

ولكن، حتى إن لم تكن مخطوطة Arab e213 مذكرة من حمزة، فإنّ هناك من الأدلّة ما يكفي للإعتقاد أنّها تعود تاريخيّاً إلى القرن الحادي عشر ميلادي. أولاً الخطّ، المسمى 'الرومبي'، أو الكوفي الفارسي الشرقي، وهو لا يوجد إلاّ في مخطوطات القرنين العاشر والحادي عشر. أكثر من ذلك، عليها إشارات ملكيّة عدّة، من بينها واحدة بإسم 'عبد الله بن شهاب' ومؤرخة 785 للهجرة/ 1383 الميلادي. وأكثر أهميّة أيضاً التوقيع، 'محمد إبن العلقمي'، الوزير لدى آخر خليفة عباسي والمتوفي سنة 655 هـ/ 1257 الميلادي. كذلك، هناك مقاطع من شعر عربي بخط عربي قديم وإثنا عشر سطراً من الشعر الفارسي بخط يرجعه بروفسور بيستون إلى القرن السابع للهجرة/ الثالث عشر للميلاد أو ربما إلى زمن أبكر أيضاً.

يقود ذلك كلّه إلى القول إنّ المخطوطة هي نسخة مبكرة جداً من بعض كتابات حمزة، كُتبت على يدّ ناسخ لا يمتلك معرفة أو تعليماً كافيين وذلك قبل مرحلة توحيد النسخ في مجموعة رسميّة واحدة. خرجت المخطوطة بعد ذلك بطريقة ما من أيدي الدروز، ووصلت في خلال قرنين من الزمان إلى مكتبة مؤيد الدين محمد إبن العلقمي، المعروف بإهتمامه كما بميله الشيعي. ومن هناك وصلت بعد ذلك إلى بلاد فارس، وأخيراً إلى دبلن حيث باعها تاجر يدعى خنساري إلى مكتبة بودليان في شباط/ فبراير سنة 1956. وهذا سياق متفرد من بين سائر المخطوطات الدرزيّة في المكتبات الأوروبيّة، إذ جُلبت جميعها في القرون الثلاثة الأخيرة من مواطن الدروز حالياً في لبنان وسوريا وفلسطين.

ويمكن للروايّة أنّ تتوقف هنا، لولا حقيقة أنّه في مطلع الخمسينات، ظهر في السوق عدد من الوثائق النادرة بالخط الرومبي أو الكوفي الفارسي الشرقي[5]. ففي العام 1952، بيع في دبلن ما كان يعتقد أنّه مذكرة شخصيّة أخرى من القرن العاشر للمتصوف العراقي محمد إبن عبد الجبار النيفاري[6]. وبعد سنتين تملّك المتحف البريطاني من تاجر دبلن نفسه، مجموعة من المقالات الفلسفيّة مؤرخة في

330 للهجرة، لتغدو أقدم المخطوطات العلمانيّة التي يملكها[7]. لم تكن هذه المخطوطات بنفس الخطّ الرومبي نفسه، كما المخطوطة الدرزيّة، بل تظهر بخط مشابه جداً ومن الورق نفسه. والأكثر إثارة كان وجود نسخة من "المدينة الفاضلة" للفارابي التي إستُنسخت كما يبدو في أثناء حياة الفارابي، وقد عُرضت للبيع سنة 1955 بمبلغ 10 ألاف دولار على يدّ تاجر فارسي في نيويورك يدعى رابينو. وهي نسخة مشابهة على نحو يفوق الوصف للنسخة المستخدمة في مخطوطة النيفاري، ثم كما أظهر بوضوح ستيرن وولزر Stern and Walzer سنة 1969، أنّها بالتأكيد مزوّرة في منتصف القرن العشرين.

ولكن هل تزوير مخطوطة الفارابي يساعدنا في فهم حقيقة المخطوطات التي ظهرت في دبلن أوائل الخمسينات، وتحديداً مخطوطة النيفاري، ومنوعات المتحف البريطاني، ومخطوطة بودليان الدرزية؟ على الباحث في النهاية، وبعد إستنطاق خصوصيات كل حالة، أن يلجأ إلى حدسه: لسوء الحظ، لم يكن هناك من تحليل علمي ليدعم إحساسي من أنّها من نتاج أواسط القرن العشرين. ولكن يمكن التشديد على بضع نقاط. أولاً، إنّ كل المخطوطات، بعيداً عن الخط الذي وردت فيه، ذات أهميّة ملحوظة في مجالات اختصاصها. كلها تدعي أنّها كتبت في خلال حياة مؤلفيها، وبعضها، مثلاً، 'النيفاري' وربما أيضاً المخطوطة الدرزيّة، تزعم أنّها مذكرات حقيقيّة. ثمّ إنّ ثلاثاً منها يسبق تاريخها المخطوطة المعروفة بالخطّ الرومبي والتي لا شك في أصالتها: قرآن إسطنبول لسنة 361 للهجرة، 971 ميلادي. مخطوطتا النيفاري والدروز كلتاهما مرتبتان بطرائق تختلف عن كل المخطوطات الأخرى لجهة النصّ، ولكن في كلتيهما ثغرات بارزة. والأكثر أهميّة هو التشابه في الخطّ بين مخطوطتي النيفاري والفارابي، مع أنّ ذلك قد يكون مرده ببساطة إلى حقيقة أنّ مخطوطة النيفاري قد إستخدمت كنموذج لمخطوطة الفارابي. ويبقى الأكثر غرابة هو التشابه الزائد في الخط والورق بين مخطوطة المتحف البريطاني والمخطوطة الدرزيّة – كتابتان يفصل بينهما، إذا

صحّت أصليتهما، ثمانون عاماً في الزمن ومئات الأميال في المكان. من المفيد معرفة الثمن الذي طُلب لمخطوطات كهذه، غير أنه، بإستثناء مبلغ العشرة آلاف دولار الذي دُفع ثمناً لمخطوطة المدينة الفاضلة، لم يكن ممكناً معرفة مقدار كلفتها. إذ يبدو أن مجموعة Chester Beatty ومجموعة المتحف البريطاني، لا سجل لديهما بالكلفة، فيما لم تشأ [مكتبة] بودليان أنّ تفصح عن "الثمنّ الذي دُفع". لا يمكن، حاليّاً، الذهاب أبعد من ذلك في موضوع تحديد زمن مخطوطة Arab e213. ستبقى الرسالة تلك الأكثر إثارة بين المخطوطات الدرزيّة كافة، لكنها، حتى لو لم تكن أصيلة، ستظل مستنداً يمكن الرجوع إليه، كما كان الحال مع نسخة 'المدينة الفاضلة'.

---

(1) M. Sprengling, "The Berlin Druze Lexicon," *American Journal of Semitic Languages* 61 (1939): 410.

(2) M. Hodgson, "Al-Darazi and Hamza in the Origin of the Druze Religion," *Journal of the American Oriental Society* 82 (1962):15.

(3) A. F. L. Beeston, "An Ancient Druze Manuscript," *Bodleian Library Record* 5 (1956): 286-90.

(4) Hodgson, "Al-Darazi and Hamza," 10.

(5) E. Schroeder, "What Was the Badi' Script?" *Ars Islamica* (1937): 232-48; M. Minovi, "The So-Called Badi' Script: A Mistaken Identification," *Bulletin of the American Institute for Iranian Art and Archaeology* 5 (1937): 142-47; Nabia Abbott, "The Contribution of Ibn Muqla to the North-Arabic Script", *American Journal of Semitic Languages* 56 (1939): 70-83; S. M. Stern, "Review of Istanbul Universitesi Kutuphanesi Arapca Yazmalar Katalogu, Vol.1 Fas.1, Istanbul, 1951," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 6 (1954): 398-99; S. M. Stern, "A Manuscript from the Library of the Ghaznavid Amir Abd al-Rashid," in *Paintings from Islamic Lands*, edited by R. Pinder-Wilson, Oriental Studies, vol. 4 (Oxford, 1969),18.

(6) A. J. Arberry, "More Niffari", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 15 (1953): 29-42; Professor Ettinghausen of the Metropolitan Museum, New York, at a seminar in June 1971, stated that, in his view, the manuscript was of twentieth-century origin.

(7) G. Meredith-Owens, "A Tenth-Century Arabic Miscellany," *British Museum Quarterly* 20 (1955-56): 33-34.

الخطّ العربي منذ عصر الحاكم بأمر الله حتى اليوم*

سامي الرفاعي

الخطّ في دنيا الألف باء العربيّة، عريق أصيل ثابت الوجود. يقول إبن خلدون: "كان الخط العربي بالغاً مبالغه من الإحكام والإتقان والجودة في "دولة التبابعة"، لِما بلغت تلك الدولة من الحضارة والترف، وهو المسمّى بالخطّ "الحميري"، وإنتقل منها إلى الحيرة، لِما كان بها من دولة آل المنذر نسباء "التبابعة" في العصبيّة، والمجدّدين لملك العرب بأرض العراق". (إبن خلدون، ص.418). "قومٌ لهم ساحة العراق إذا ساروا جميعاً والخطّ والقلم".

"إنّ أهل الحجاز إنّما لقّنوها من الحيرة ولقنها الحيرة من التبابعة وحمير، ومن حمير تعلّمت مصر الكتابة العربيّة، وكان لحمير كتابة تسمّى المُسند ..." "يمنعون من تعلمها إلا بإذنهم". (إبن خلدون، ص.418) والخطّ العربي، حباه اللّه، عند نزول الوحي الإلهي على رسوله محمّد، تكريماً مميّزاً.

إقرأ وربّك الأكرم. الذي علّم بالقلم. علّم الإنسان ما لم يعلم. (القرآن الكريم، سورة العلق) تجسّدت الكلمة قرآنا مسطورة كلماته في اللوح المحفوظ، فيها الهداية والرحمّة للناس. فإقترن القلم بالعلم، وميّز اللّه الإنسان المؤمن عن غيره من مخلوقاته بالعلم والعرفان وإدراك الجمال. ونظريّة الجمال في الإسلام كما يراها الغزالي، تنطق من الحديث الشريف: "إن اللّه جميل يحب الجمال". إن محبّة الشيء دليل على جماله (الغزالي، ص. 254) ، ومحبّة العبد للّه، تقتضي محبّة

---

* قُدّمت هذه الورقة في المؤتمر الذي نظمته مؤسسة التراث الدرزي بالتعاون مع كليّة سانت أنطوني في جامعة أوكسفورد بتاريخ 1-3 تشرين أول/ أكتوبر 2004.

كلمات وحيه الجميلة، ويفترض في هذه الحالة أن تكون كتابتها جميلة. والخطّ العربي، وهو وسيلة تسطير الآيات القرآنيّة، يجب أن يتخطى الجمال الذي يدركه البصر: "فالبصيرة الباطنة أقوى من البصر الظاهر، والقلب أشدّ إدراكاً من العين، وجمال المعاني المُدركة بالعقل أعظم من جمال الصور الظاهرة للأبصار، فتكون لا محالة لذّة القلب بما يدركه من الأمور الشريفة الإلهيّة أتمّ وأبلغ ..." (الغزالي، ص.255) "كل شيء جمالُه وحسنُه في أن يحضر كماله اللائق به الممكن له... فإذا كانت جميع كمالاته الممكنة حاضرة فهي في غاية الجمال" (الغزالي، ص.255).

من هنا كان على المسلم المؤمن الذي يبغي كتابة آيات اللّه، أن يتعظ بالحديث الشريف: "إن اللّه يُحبّ إذا قام أحدكم بعمل أنّ يُتقنه ". إذا كان الإتقان فريضةً في العمل، فكيف إذا كان العمل هو كتابة آيات اللّه؟ والإتقان هو "منطق التجلّي" الذي يقودنا نحو السّمة المميزة والموحّدة في الفنّ الإسلامي، فتجليّات الجمال ستغيب إن غاب الإتقان. ومع إيماننا بأن جماليّة الفنّ الإسلامي، وأهمّ عناصره فنّ الخطّ العربي "إنما هي جماليّة خفية وغير مرئية، وهي جماليّة يستشفها الذوق، وتدركها البصائر، فمدرك البصيرة في التعرّف على الجمال ومحبته أعلى بكثير من مُدرك الحسّ". وكمالات المعاني الباطنيّة أرفع بكثير من كمالات الظاهر، "ولكونها جماليّةً باطنيّة كان لا بدّ لها من ظاهر تختفي وراءه وتتبطنه." إن مفهوم الكمال الجمالي في نظر الغزالي هو مجموعة شروط ومزايا تقنيّة نقرر من خلالها المدى الذي بلغه العمل الفنّي من الجمال. ويقدّم الغزالي مثلاً على ذلك بتعداده جمالات الخط الحسن: "الخط الحسن كلُّ ما جَمَعَ ما يليق بالخط من تناسب الحروف وتوازيها، وإستقامة ترتيبها، وحسن إنتظامها..." (الغزالي، ص 257). الإتقان بنظر الفلسفة الإسلاميّة، مرادف للجمال، والجمال في الخط العربي، أقدس أنواع الجمال وأرقاها. وهو إكتسب قدسيته الخاصة من كتابة القرآن الكريم، فإستقل بذاته في الفنّ الإسلامي، وأقام لنفسه جماليّة روحيّة،

هي من أهمّ السّمات التوحيديّة في الفن الإسلامي.

الخطاط مؤمن مبدع، والقلم مقدّس مفضّل فهو "السابق"، والكتابة مطهرة متجليّة فهي "التالي": إن اللّه يُقسم بالقلم وبما يسطرون. (القرآن الكريم، سورة القلم 52) من تراتبيّة النص نجد أن اللّه قدّم القلم على النصّ وفي هذا التقديم تفضيل. يقول إبن عربي "إن اللّه تعالى الذي فتح عالم التكوين والتدبير بإيجاد "القلم الأعلى واللوح المحفوظ، مظهري عالم التدوين والتسطير..." (إبن عربي، 1336 هـ، ص 41).

القلم إذن مبتدى الخلق، فما هو هذا القلم؟: يقول إبن عربي: "ليس فوق القلم موجودٌ محدث... إنمّا نونه، التي هي الدواة، عبارة عمّا يحمله في ذاته" "بطريق الإجمال من غير تفصيل، فلا يظهر لها تفصيل الاّ في اللوح الذي هو اللوح المحفوظ . فهو (أي القلم) محل التجميل، والنفس (أي اللوح المحفوظ) محل التفصيل. (إبن عربي، 1336 هجري، ص 55). ومن المعلوم أن القلم عند المتصوفة هو "العقل الكليّ" (مكارم، 2001).

يقول إبن عربي: "أوّل متعلم قبل العلم، بالتعليم لا بالذات، العقل الأول، "فعَقَلَ عن اللّه ما علمّه، وأمره أن يكتب ما علمّه في اللوح المحفوظ الذي خلقه منه... فأول أستاذ من العالم هو "العقل الأول"، وأول متعلمٍ أخذ عن أستاذ مخلوق هو اللوح المحفوظ... وهو عند العقلاء "النفس الكليّة"، "وهي أول موجودٍ إنبعاثيّ منفصل عن العقل".(إبن عربي، ص 399). فلسفة صوفيّة إسلاميّة قال بها شيخ المتصوفيّة إبن عربي، هي عينها التي قالت بها من قبل فلسفة الحاكم بأمر اللّه.

في القرن الرابع هجري (العاشر ميلادي) بلغ الخط العربي أرقى مراتب الجمال. فإبداعات "إبن مقلة" و"إبن البوّاب" وغيرهما ملأت عالم الإسلام فازدانت معالم الحضارة الإسلاميّة بأبهى ما رأته العين وأدركته البصيرة.

أقام إبن مقلة نظاماً هندسيّاً للحروف العربيّة معتمداً على الخط المستقيم والخط المنحني كوحدة أساسيّة، تشبه إلى حدّ بعيد الوحدة المكونة من الساكن والمتحرّك التي إعتمدها الفراهيدي في نظام البحور الشعريّة. وتشبه أيضاً ما يعتمده الموسيقيون في تأليف ألحانهم. فكأنهم جميعاً خطاطون وشعراء وموسيقيون وهم بين مستقيم ومنحن، وساكن ومتحرك، وصامت ومصوّت، يقفون موقف إجلال وإيمان تجاه الغيب والوجود، الشريعة والحقيقة، الظاهر والباطن، يتلمّسون في سعيهم نحو الجمال بلوغَ مقام الإبداع. في عام 358 هجري تحقّق للفاطميين أعظم إنتصاراتهم بفتح مصر على يد المعزّ، جد الحاكم بأمر اللّه. فأنشأوا عاصمتهم "القاهرة" مدينةً عظيمةً عبّرت عن كيانهم، وحفظت لهم مكاناً بارزاً في التاريخ. أمدوها بكل ما يجعلها مدينة عمرانيّةً ثقافيّةً حتى غدت طليعة مدن الإسلام.

كانت دولة الفاطميين أعظم الدول الإسلاميّة التي إستقرّت بمصر وأبقاها أثراً وأجدرها بالدرس والبحث، وأبعثها على التأمل والعطف. وإن كان للدولة الفاطميّة سحرها الحضاري الخاص، فإن عصر الحاكم بأمر اللّه هو بلا ريب أهمُّ وأعظمُ مراحلها.

من المؤسف أن تكون جُلُّ مصادر العصر الفاطمي التي عاصرت هذا الحكم قد إندثرت. رغم ذلك فقد وصلنا منها الشيء الكثير عبر المؤرخين اللاحقين الذين أخذوا عنها وإستشهدوا بها. حتى ليمكن القول إن الفترة الفاطميّة، وأخصُّها فترة الحاكم بأمر اللّه، هي من أغنى فترات التاريخ الإسلامي بالوثائق والمراجع وإن شابها الكثير من التناقض. (سيد، 1994، ص 48). لعلّ التناقض يعود إلى شخصيّة الحاكم، التي أجمع المؤرخون على أنها شخصيّة إستثنائيّة. (De Sacy, 1838). وإنها أغرب وأغمض شخصيّة في تاريخ الإسلام (عنان، 1983, ص 104). ويبالغ العلامة المستشرق مولر (Muller) فيقول عن الحاكم بأنه "من أغمض الشخصيات التي عرفها التاريخ وإن هذا الأمير هو أعجب من أنجبت

أسرته ..." ثمّ يقول إن حجاباً كثيفاً قد أسبغ على صورته فلا نستطيع أن نظفر منها إلا بلمحات" (Van Muller, 1885). ما يهمّنا الآن في هذا البحث، هو أن نلمح إلى شيء من سيرة الحاكم الثقافيّة.

يقول الباحث محمد علي بيهم في كتابه: "**قوافل العروبة ومواكبها**": ولعلّ زمن الحاكم بأمر اللّه كان أزهر أيام الفاطميين ثقافة. فقد كان "هذا الخليفة يعطف على أهل العلم والفضل، ولا سيّما الفلاسفة، ويشعر بلذة عظيمة في الاستماع إلى مناظراتهم". ثمّ يقول بيهم: "ويخال إليّ أن الشذوذ الذي يتهمونه به إنّما هو من قبيل شذوذ عبقرية النوابغ". (بيهم، 1948، ص 86).

تولى الحاكم الخلافة عام 386 هجري، صبيا له من العمر إحدى عشرة سنة وخمسة أشهر وستة أيام. يقول المقريزي عنه: "إنه منذ توليه الخلافة كان يركب إلى الميدان في كل يوم ويجلس في مكان يدعى الطارمة، وقد إتخذ منه مجلساً للشعر والشعراء". (المقريزي، 2002، ص ص 311–312). وينوّه المقريزي بثقافة الحاكم وبذوقه فيقول: "إن الحاكم كان إذا جلس وأنشده الشعراء قصائدهم، وقد حضر في المجلس من له درايةٌ بالشعر، كان الحاكم له من الحذق في ذلك ما ليس لغيره، يستعيد الجيد والنادر ويكافىء صاحبه".(المقريزي، **إتعاظ الحنفا، لوحة 52 ب**) يدلنا النصّ على إهتمام الحاكم منذ بداياته بالشأن الثقافي. ونعرف أن الحاكم رغم صغر سنه كان قد تمرّس في فهم المعاني الجيّدة. وإنّه كان يؤازر المبدعين ويرعاهم.

ولن يكون الأمر غريباً إذا علمنا أن مكتبة القصر الذي تربّى فيه الحاكم بأمر اللّه، كانت تحوي أكثر من مليون كتاب، وأن والده "العزيز" كان من كبار الفقهاء والعارفين بفلسفة الدعوة الفاطميّة، وإن مجالس الدعوة كانت تعقد يوميّاً في هذا القصر. وإذا عرفنا أن العزيز ليس له من الأبناء الذكور سوى الحاكم، وأنه كان يقرّب إبنه المنصور منذ نشأته ويدخله إلى مجالس الحكم ومجالس الدعوة يثقفه بها ويعدّه لتولي الحكم بعده، وهو قد هيأ لوحيده المؤدبين والخطاطين

(المقريزي، **لوحة 58 ب**؛ عنان؛ المقريزي، **الخطط**، ص 69). وهكذا نشأ الصبي على سعة في الثقافة، وعمق في التفكير وجديّة في التصرف. وإذا أضفنا إلى ذلك كله ما عرف عن الحاكم من نبوغٍ وعبقريّةٍ وقوّة شكيمة، لأدركنا لماذا كان هذا "الكائن العظيم" إستثنائياً.

يقول إبن الصيرفي: "كان الحاكم صبياً حينما بدأ يضطلع بمهام الدولة، "بيد أن هذا الفتى القوي النفس، كان حاكماً حقيقياً يقبض على السلطة بيديه القويتين، ويشرف بنفسه على مصاير هذه الدولة العظيمة، ويبدي في تدبيرها "نشاطاً عقليّاً مدهشاً وهو يؤثّر العمل المضني على مجالس اللهو واللعب التي يغمر تيارها من كان في سنه" (إبن الصيرفي، ص 26). وكان الصبي العبقري يثق برأيه ويعتصم بثقافته: فقد كتب لقاضي قضاته عند تعيينه له: "إستعن باللّه عزّ وجلّ، ثمّ بنا، ولك من جميل رأينا ما يسعدك في الدنيا والآخرة." (المقريزي، **لوحة 54 أ**).

لقد إهتم الحاكم بالثقافة والعمران وخصّ الخط العربي بكبير إهتمامه والشواهد كثيرة، نورد بعضها مثالاً لا حصراً:

أولاً – "كان لا بدّ للخليفة من جليس يذاكره ما يحتاج إليه من كتاب اللّه – وتجويد الخط – وأخبار الأنبياء والخلفاء." (المقريزي، **الخطط**، ص ص 336–7).

ثانياً – الجامع الأنور – عمّره الحاكم وأشرف على تزيينه شخصياً، وأغناه بالخطوط العربيّة. ولقد زرت مؤخّراً هذا الجامع وعاينتُ ما تبقى من آثاره الحاكميّة. ورأيت شريطاً من الآيات القرآنيّة حُفرت بالخط الكوفي على الخشب، وهو ينتظم عناصر الجامع كلّها، ويعلو الأروقة وجدار القبلة وقبّة المحراب ويستمرُّ عبر جميع الجدران المحيطة دون إنقطاع (Cayro, 1952, p.97) كأنه تميمةٌ قرآنيّةٌ مباركةٌ تقي الجامع كل شرور الدنيّا. وتتوزع أرجاء الجامع خطوطٌ عربيّةٌ رائعة كثيرة.

ثالثاً – باب خشبي أهداه الحاكم بأمر اللّه للجامع الأزهر، شملت الريازة العربيّة الجميلة المحفورة جميع أجزائه، ما عدا القسم الاعلى من درفتيه، فقد زيّنتها كتابة بالخطّ الكوفي المزوّى وهو أمر نَدَرَ وجودُه على أبواب الجوامع الفاطميّة.

رابعاً – أنشأ الحاكم عمائر كثيرة. أهمها جامع راشدة 393 هجري، وجامع المقس، وجامع الإسكندريّة ومصلّى فخم في سفح جبل المقطّم، وغيرها الكثير من المدارس والمستشفيات والمؤسسات. وكان الحاكم يهتم شخصيّاً بتزيينها وتضمينها كثيراً من الخطوط العربيّة.

خامساً – ولعّل أهم عمل ثقافي عمراني قام به الحاكم هو إنشاؤه "دار الحكمة" أو "دار العلم" عام 395 هجري جاعلاً منها جامعة دينيّة علميّة كبرى. مدّها بمئات ألوف الكتب من مكتبة القصر، ومن بينها كما يقول المقريزي خزائن مليئة بالمخطوطات الجميلة من صناعة "إبن مقلة" و"إبن البوّاب" وغيرهما. كما مدّها بالمحابر والأقلام والورق المعروف "بالمنصوري" نسبة لاسم الحاكم بأمر اللّه المنصور وإستقدم لها كبار الأساتذة من كل إختصاص: الطب – الفلسفة – الرياضيات – علم الفلك – الهندسة – الشعر – الخطّ العربي، وقرّب العلماء والموهوبين وأجزل لهم العطاء. (بيهم، ص 86؛ المقريزي، **الخطط**، ص ص 334–5). وخلاصة القول إن الحاكم، هذا "الكائن العظيم" كان صاحب مخططٍ ثقافيٍ شاملٍ لكل مملكته، عمل على تنفيذه بمراسيم وقرارات دلّت على عبقريّة، وعلى أن رؤيته المستقبليّة إستشفت الزمن الاتي بعقلية سبقت زمانها بمئات السنين.

ونحن نرى أن هذه السيرة بحاجة إلى دراسة معمقة لأنها حتى الآن لم تُعط حقها من البحث.

أضاع الزمن كثيراً من أحداث التاريخ. هذا ما حصل للأمراء التنوخيين في لبنان. تلقوا دعوة التوحيد في مقتبلها، فإستجابوا لها. لم يطل بهم الزمن حتى كانت محنتهم الكبرى أيام الخليفة الفاطمي الظاهر. عُلّقت دعوة التوحيد ثمّ أُغلق

بابها في عام 435 هـ / 1043 م. (مكارم، ص 61). أستتر التنوخيون وإنغلقوا على أنفسهم تقيّةً منهم لدرء المخاطر. بأستتارهم إستتر بعض من تاريخهم وضاع البعض الآخر وقلّت المراجع والمصادر وندرت الوثائق وتكاد تنعدم الموارد الأثريّة. ولو لم يقدر لهم أن قام بعض أبنائهم بالتأريخ لهم، لأمحت ذكراهم وإندثرت آثارهم.

منذ وجودهم في لبنان، كان التنوخيون قوم قتال وحرب. مهمتهم حماية الثغور العربيّة من الأعداء. كانوا أهلا للمهمة، خاضوا الحروب وسجلوا روائع البطولات في ميادين الوغى. بعد إستجابتهم لدعوة التوحيد، إنشغلوا إلى جانب مهمتهم الأساسيّة، بما قاتلوا وقوتلوا من أجله.

في النصف الأول من القرن الخامس عشر ميلادي، قام منهم مؤرخٌ هو الأمير صالح بن يحيى، جمع أخبارهم من المستندات الخطيّة والروايات الشفهيّة ووضع كتابه "أخبار السلف من ذريّة بحتر بن علي أمير الغرب". وقد حقق هذا الكتاب الدكتور كمال الصليبي ورفاقه تحت عنوان "**تاريخ بيروت**"♦. هذا الكتاب الذي شاءت الأقدار أن يبقى دون غيره تاريخاً لهذه الأسرة من أوائل عهدها في إمارة الغرب وحتى منتصف القرن الخامس عشر (مكارم، ص 4). ثمّ كان المؤرخ أحمد بن سباط واضع كتاب "**صدق الأخبار**"* والمتوفي سنة 1520 م أو بعدها بقليل. وقد أخذ عن صالح بن يحيى وأكمل بعده مسيرة التأريخ للأمراء التنوخيين حتى بدايات الحكم العثماني (مكارم، ص ص 7–8).

ورغم إيجازها فإن المعلومات التي قدمها لنا صالح بن يحيى وأحمد بن سباط عن الأمراء التنوخيين كانت مهمة جداً. وقد لفتني في هذه النصوص صفات وميزات شملت أكثر هؤلاء الأمراء، أهمها:

♦ أصدرت مؤسسة التراث الدرزي طبعة خاصة منه عام 2015.

* تولت تحقيق كتاب إبن سباط د. نائلة قائدبيه.

أولاً: إن أكثر الأمراء، كانت لهم صنعة يُتقِنُونَها ويعتاشون منها. أمراء على الناس يحكمون بينهم بالعدل ويعتاشون من عرق جبينهم لا من جيوب رعاياهم؟ عجيبٌ هذا الأمر، إنه لعمري تعففٌ قدسيٌ قلّ نظيره في تاريخ الحكام. ولن نعجب إذا تذكرنا أن الخليفة الحاكم بأمر اللّه كان يحكم بالعدل ويتعفف عن أموال رعيته وأن التنوخيين ساروا على مذهب إمامهم.

ثانياً: إن أكثر مهنة أتقنها الأمراء وبرعوا بها هي مهنة النجارة والريازة "أي الحفر على الخشب والذهب وغيرها من المواد" وهذه مهن فنيّة.

ثالثاً: أن بعض الأمراء أجاد صناعة الشعر والقريض.

رابعاً: إن بعض الأمراء كان يتقن فنّ "العماير" ويعرف علم الهندسة والرسم ويعمّر الجسور.

خامساً: أن أغلب الأمراء أمتاز بالحلم والعلم معاً أي "بالحكمة".

سادساً: أن بعض الأمراء تعاطى مهنة تطبيب الناس ووصف لهم الأدوية.

سابعاً: أن كثيراً من الأميرات التنوخيات كنَّ على إمتياز بالقراءة والرسم وفن الخط.

ثامناً: يؤكد لنا صالح بن يحيى وأحمد بن سباط أن أهم ما كان على الأمير التنوخي أن يتقنه ويجيده هو "فنّ الخط" بعدة أقلام. وأن كثيرين منهم كانوا سباقين في هذا الميدان. وقلّما كان إبن يحيى يذكر أميراً من الأمراء التنوخيين دون أن يصفه بأنه كان ذا كتابة مليحة.

هذه الأمور، وهي من الشؤون الثقافيّة، أهتم لها التنوخيون وأتقنوها أيما إتقان وبرعوا بها كما أنهم إهتموا بتثقيف نسائهم. كل ذلك يدلّ بوضوح على أن الأمراء التنوخيين كانوا ذوي "عقول مميزة مبدعة" و"نفوس" قويّة منيعة دفعتهم في حقل الثقافة إلى مراتب مميزة. يقول شاعرهم الأمير سيف الدين التنوخي:

وخير سجيّة للمرء عقل يميز بين ضرّ وإنتفاع. وقد سبقه أبو العلاء المعري: كذب الظنّ لا إمام سوى العق.....ل مشيراً في صبحه والمساء.

إذاً فإتقان فنّ الخط كان ميزة شملت أكثر أمراء التنوخيين وهم حفدة المناذرة التبابعة وبرع منهم كثيرون في هذا المضمار. إلا أنني سأقتصر على ذكر واحد منهم هو الأمير عز الدين جواد بن علم الدين سليمان. كان ذا قوّة بدنيّة وقدرة عقليّة فائقة، وذكاء خارق. إجتمع له الذكاء والمعرفة. (إبن يحيى، ص 172). برع هذا الأمير بفن الخطّ العربي، كتب على "الشيخ بهاء الدين محمود بن محمد" خطيب بعلبك وشيخ البلاد الشاميّة خاصة بالخطّ "المنسوب الفائق" و طارد شيخه بقلم الطومار.*

كان له إختراقات لم يسبقه إليها غيره، منها أنه كتب آية الكرسي على حبة أرز وقد شاهدها إبن يحيى عيانا وقال: رأيت في آخر الآية: "وكتبه جواد والكتابة واضحة قريتها ولم ينعجم عني منها شيء". (تاريخ بيروت، ص 172). كان الامير جواد يوقّع أعماله الخارقة بفنّ الخط. خسارة أن تضيع هذه الأعمال ولا يبقى منها شيء. ولكن هل عرف التاريخ قبل هذا المير خطاطاً كتب على حبّة الأرز؟ إن قول إبن يحيى: "وله إختراقات لم يسبقه إليها أحد غيره "هو قول أكيد وصحيح. وقد سعيت إلى كثير من المراجع المتاحة عن فنّ الخط، قديمها وحديثها، فلم أقع على أي ذكر لواحد سبق الأمير جواد إلى الكتابة البالغة الدقة على حبة الأرز. وأكاد أجزم مع إبن يحيى أنه السباق في هذا الفنّ. ذكرت مراجع فنّ الخط العربي أقلاماً هي في غاية الدقّة والرهافة كقلم "الغبّار" وقلم "غبار الحلبة" وقلم "صغير الغبّار". (عزّ الدين، 1972، ص 462). وتحدثت بعض المراجع عن الخطوط الدقيقة فلم أقع على من كتب على حبة الأرز قبل الأمير جواد. ومن العجيب والملفت أنه بعد عصر هذا الأمير قد نبغ كثير من كبار

* "الفائق والطومار" من أنواع الأقلام التي كُتبت فيها النصوص القديمة خاصة "المدينة المنورة" وقد زالت هذه الأقلام كلها.

الخطاطين في بلاد الإسلام فكتبوا خطوطاً في غاية الدقة والرهافة ولم يجرؤ واحد منهم أن يكتب آية الكرسي على حبّة أرز حتى ظهر واحد من حفدة هذا الأمير ومن أبناء قومه عنيت به العبقري النابغة المرحوم الشيخ نسيب مكارم. ولهذا الرجل عليّ حقّ الشهادة. في عام 1957 وأنا محامٍ بالجنايات، كنت وكيلاً لشاب إتُّهم بقتل فتاة بعد إغتصابها. وقد إستند الإدعاء إلى رسالةٍ زُعم أن الشاب وجّهها للفتاة. عيّنت المحكمة الشيخ نسيب خبيراً لصحة الخط. التقيته في مكتبه لأول مرّة، وسارت مجريات الدعوى وأصدر الشيخ تقريره بعدم صحّة الرسالة. وصدر الحكم ببراءة الموكّل. وقد سمعتُ رئيس محكمة الجنايات يقول بعد ذلك "إن ضمائر القضاة ترتاح عندما تعتمد تقارير الشيخ نسيب مكارم لأنها تقاريرٌ صحيحة لسببين، الأول علم الشيخ ومعرفته والثاني ضميره الذي لا يرقى إليه الشكّ". يومها بدأت بيني وبينه صداقة إستمرّت إلى آخر حياته رحمه اللّه. لن أتحدّث عليه كخطّاط، فقد كفانا إبنه الدكتور سامي مكارم مؤونة الأمر، في الكتاب الرائع الذي وضعه عن والده الشيخ نسيب مكارم. بل سأتحدّث عن الإنسان الفنان والإنسان المؤمن.

كان الشيخ نسيب مكارم يقف بين الفن والإيمان يطلبهما معاً. وكأن "عقله" أبى عليه الادراك وحسب، وكأن "نفسه" منحته أن يتجاوز إلى أعمق. فإذا هو يدرك في حسّه، ويحسّ في إدراكه، كلّما عمق صفا، وكلّما سبر الأغوار رقّ وشفّ.

تفتح خياله على عبقريّة موهوبة، فزادته الموهبة الإرادة شوقاً للمعرفة، وزادته المعرفة توقاً للحكمة والعقل. ومن "العقل" و"الحكمة" إتخذ لنفسه نبراساً يتلمّس بنوره طريق الحقيقة. وقد عرفته طوال حياته عاشقاً متلهفاً في سعيه إلى الحقيقة بموهبة فنيّة فذة وإيمان صادق ثابت. راح الشيخ يفلسف دنياه، عبر نتاج عبقري، بخوارق الإبداعات التي لم يسبقه إليها أحد، وبإعتقادي أن لن يلحقه إليها أحد. فيلسوف إعتزل شؤون دنياه بفنّه وإيمانه. فهو في الفن تجاوز "الأين" وإخترق حدود "الكيف". هو في ميدان إبداعه يصلّي ويتعبّد، وهو في مصلاه يبدع ويتفنّن.

وهو في كلا الحالين على نشوة العاشق الجاهد نحو بلوغ الجمال المطلق، جمال الواحد الأحد.

"فنانٌ جعل من الخط تعبيراً ومظهراً لروحه المتدفّقة بالجمال والخير". تارة تكون هذه الروح في سعة الدنيا بمظهرها، وتارة ترقّ وتشفّ حتّى لتكاد تختفي كذرّات الباطن الذي لا يدركه إلا أولو الألباب. وتنعكس فلسفة الشيخ على إبداعه، فتارة يكتب الخطّ كبيراً وتارةً يتناهى الخطّ في الدقّة حتى لتخاله "غبار الحلبة". أكّد "إبن مقلة" في رسالته حول الخط والقلم، أن أهم صفات الخطاط "أن يكون شجاعاً مقداما عندما يقبل على الكتابة، وأن يكون عفيف النفس"، "حسن المعاملة' ليّن الجانب، سمح الأخلاق، يقّدم النصيحة لمن يطلبها".

كأني بإبن مقلة يعدد صفات الشيخ نسيب مكارم وقد عرفتها فيه شخصيّاً، وعرفها كل من عرف الشيخ والتقاه. ولقد وجدت بين أوراق مكتبتي ورقة مؤرخة في 3 شباط 1966، عيتات، بيت الشيخ نسيب مكارم. في هذا اللقاء سألت الشيخ ما شروط الخطاط؟ فناولني ورقة وقال أكتب: فكتبت "الخطاط فنان ثابت الجنان، مؤمن، خلوق، شجاع، عالم، عارف، ثقة، الحكمة زاده، والعقل إمامه، وسلاحه القلم". ثمّ تناول الورقة من يدي ونظر إليها وقال لي: لا بأس. وفهمت الرسالة بأن خطي سيىء، فقد كان رحمه اللّه صاحب طرفة لبقة مهذبة. أما أنا فما ذكرته يوماً الا فارساً عربياً يمتطي صهوة جواده، ويمتشق سيفه "القلم"، يحارب الجهل والكبرياء، ويذود عن الحكمة والإبداع والجمال.

أما صديقي الدكتور سامي مكارم، فهو فنان يرتحل أبدا من مقام إلى مقام، في رحلة صوفيّة يكابد مشاقها بفرح، علّه يبلغ مقام المكاشفة والإشراق. يخط لوحاته معتمداً إبراز الأحرف العاموديّة كالألف والكاف فيسافر معها قلمه إلى أعلى، حتى لتبدو مسالك إبتهال إلى اللّه وتوقا للفناء في الحقّ. وتغدو اللوحة الخطيّة بين إشارة إنخطاف صوفي، وقد تخلّت عن مضمونها الظاهر، متسامية نحو جمال باطنها. الناظر إليها ببصره يعجز عن إدراك كنهها، أما الناظر أليها

ببصيرته فمدرك أعمق وأبعد مدى. سامي مكارم تخّطت حروفه قواعد الإلتزام، والهندسة والنسب الفاضلة، وراحت تبحث لنفسها عن نسب روحيّة عميقة فكأنها إشارة إلى تجربة صوفيّة خفيّة. لم تعد اللوحة عنده قائمة على عنصر الحرف والخط، بل أضاف في لوحته اللون والشكل. تماهت عناصر لوحته، بعضها ببعض، محتفظة في داخلها بصراع خفي يصوّر صراع السالك بين المعصيّة والطاعة، بين الدنيا والآخرة، بين الباطل والحقّ، ليصل بعد هذه التجربة المريرة إلى الحقيقة والوحدانيّة. الحرف واللون والشكل كلّها وسيلة إشارة أكثر منها وسيلة عبارة. وسيلة إشارة الى وحدة تمّحي في وهجها الكثرة.

يقول الدكتور سامي مكارم: بقيت اللوحة الخطيّة الصوفيّة تنحو هذا المنحى، حتى بلغت قمما من الجمال شاهقة، وأخذت تسافر في مقامات الفنّ التجريدي، على أيدي فنانين كبار، من عرب وفرس وأتراك وغيرهم، إلى أن وصل هذا الفنّ إلى العصر الحديث، فإذا هو في بعض أعماله يوغل في هذا المنحى الصوفي، فيتخلّص بعض الفنانين، وأنا منهم، من القواعد الصارمة للحروف متحررين من المعنى الظاهر exoterique لعلاقة اللوح المحفوظ بالقلم، إلى علاقة أعمق، حيث يتزاوج القلم واللوح المحفوظ، تزاوجاً يتعدّى الجمع بين إثنين مفروقين إلى حقيقية الجمع بالواحد، وهي توبة اللوح إلى القلم وتوبة القلم إلى مبدعه وإذا اللوح فيض القلم، وإذا القلم إسقاط اللّه (projection). وهكذا تصبح اللوحة الخطيّة ذات أبعاد كثيرة، تشير كلها إلى حقيقة واحدة، ويفنى كلا الفنان والمتلقي عن العقلانيّة الهندسيّة الصارمة، متجهين بالحبّ من الحب إلى الحبّ.

المراجع العربيّة:

1. إبن خلدون، المقدمة.
2. إبن عربي. 1336 هجري، **عقلة المستوفز**، طبعة بيريل ليدن.
3. إبن عربي. **الفتوحات المكيّة**، دار صادر، بيروت.
4. إبن الصيرفي. **الإشارة إلى من نال الوزارة.**
5. إبن يحيى، صالح. **تاريخ بيروت**، تحقيق كمال الصليبي وآخرين.
6. إبن سباط، **صدق الأخبار**، تحقيق نائلة قائد بيه.
7. القرآن الكريم.
8. الغزالي. **إحياء علوم الدين**، مطبعة المجلّي،دمشق.
9. المقريزي. 2002، **الخطط**، مؤسسة الفرقان.
10. المقريزي. **إتعاظ الحنفا**، مخطوطة إستنبول.
11. بيهم، محمد جميل. 1948، **قوافل العروبة.**
12. سيد، أيمن فؤاد. 1994، **الدولة الفاطميّة – تفسير جديد.**
13. عنان، محمد. 1983، **الحاكم بأمر اللّه**، القاهرة.
14. عزّ الدين، ناجي. 1972، **بدائع الخط العربي.**
15. مكارم، سامي. 2000، **لبنان في عهد الأمراء التنوخيين**، دار صادر، بيروت.
16. مكارم، سامي. 2001، **محاضرة في فنّ الخط العربي والتصوّف.**

المراجع الأجنبيّة:

17. Van Muller. 1885, *Der Islam*, Berlin.
18. Creswell. 1952*, Cayro* (Arabic translation).
19. De Sacy, Silvestre. 1838, *Expose de la religion des Druzes*, Paris.

ربيع جابر ويوسف الانجليزي*

كمال الصليبي

من الصعوبة بمكان جعل ربيع جابر يتحدث عن نفسه. هو يفضّل أن تتحدث رواياته عن نفسها وعنه. وهو لذلك يبقى في الظل. هذا ما يقوله على الأقل. وحين حاولت إجراء حديث معه حول حياته وعمله، وجدته هو من يستجوبني بدلاً من ذلك. كل ما أراد قوله لي هو ما يلي: وُلد في بيروت سنة 1972، وأنهى سنة 1992 إجازة في الفيزياء من الجامعة الأمريكية في بيروت؛ عائلته درزية من قرية كفرنبرخ في جبال الشوف؛ قارئ نهم، نباتي، قليل الاجتماعيات؛ ويعيش مع زوجته المارونية رينيه حايك في بيروت الشرقية. ويخبرني الذين يعرفونه أن والده رياض، مهندس معماري، وعضو ناشط في الحزب الشيوعي اللبناني، ووالدته سُكينة هي مدرّسة.

نشر ربيع روايته الأولى 'سيّد العتمة' سنة 1992، سنة تخرّجه من الجامعة الأمريكية في بيروت. وأكسبته الرواية جائزة مالية سمحت له، كما قال في رواية لاحقة، أن يشتري بها انسكلوبيديا، 'البريتانيكا'. عمل بعد تخرجه أعمالاً شتّى، فكان أولاً عاملاً في مزرعة دجاج، قبل أن يلتحق بمكتب بيروت في جريدة 'الحياة' حيث كان يحرر الصفحة الثقافية الأسبوعية فيها. مع بداية 2004، كان ربيع قد نشر عشر روايات، وهي بترتيب الصدور:

---

* Translated from: Kamal Salibi, "Rabie Jaber and Yusuf Al- Inglizi," paper presented at the second international conference of The Druze Heritage Foundation in collaboration with the Middle East Centre at St. Antony's College, Oxford, 1-3 October 2004.

1- ‘**سيّد العتمة**’ (1992)، يوميات قرية درزية في الشوف تواجه المجاعة وصعوبات العيش في أثناء الحرب العالمية الأولى.

2- ‘**شاي أسود**’ (1995)، قصة أربعة شبان مثقفين يساريين، من خلفيات اجتماعية ودينية متنوعة، يعيشون ويتفاعلون في منطقة راس بيروت في خلال الأحداث المرعبة للحرب الأهلية اللبنانية والسنوات التي تلتها مباشرة.

3- ‘**البيت الأخير**’ (1996)، قصة حيكت حول مهنة وحياة المخرج السينمائي اللبناني اليساري الراحل، مارون بغدادي.

4- ‘**الفراشة الزرقاء**’ (1996)، تتحدث عن محلج حلّ دود القز الداخل في صناعة الحرير في بلدة بتاتر، في منطقة الجرد في جبل لبنان، والذي أوجده الفرنسي نيكولا بورتاليس، سنة 1841، ثم تسلّمه فورتين سنة 1847. ورث المعمل عند وفاة فورتين سنة 1882 إبنه، بروسبير بورتاليس الذي درس البيولوجيا في السوربون على يدي لويس باستور (Louis Pasteur). هذه هي الوقائع، أما القصة فتلي. فقد رأى بروسبير الطفل في بتاتر فراشة زرقاء جميلة (بدل الفراشات الصفراء العاجزة الباهتة) تنهض من دودة القز فتحلّق عالياً ثم تختفي في السماء. لم يصدّق والده الأمر وقال له أنه واهم. لكن بروسبير صرف بقية عمره باحثاً عن فراشته الزرقاء، محاولاً توليد واحدة زرقاء من مزاوجة أنواع عدة من الفراش البري والمهجّن. الشخصية الرئيسية في ‘الفراشة الزرقاء’ هي زهيّة عبّود، الفتاة المسيحية من محيط بتاتر والتي بدأت حياتها في العقد الأول من القرن العشرين كصبية عاملة في معمل بورتاليس، واختارها بروسبير مساعدة له في المختبر مع استمرار حلمه بالعثور على فراشته الزرقاء وظل يلهمها لبقية حياتها الرتيبة. المتكلم بصيغة الأنا في ‘الفراشة

الزرقاء' هو حفيد زهيه نور خاطر – الإسم المستعار لمؤلف الرواية حين ظهرت. (ونور خاطر هو في الواقع مزيج لإسمين من أجداد ربيع).

5- **'رالف رزق الله في المرآة'** (1997)، قصة حيكت حول انتحار الكاتب الشعبي وبروفسور علم النفس في الجامعة اللبنانية في بيروت، رالف رزق الله، وكان في منتصف العمر حين رمى بنفسه عن صخرة الروشة المعروفة في بيروت سنة 1995، فيما هو في ذروة نجاحه.

6- **'كنتُ أميراً'** (1997)، مستندة إلى قصة خيالية عن أمير حوّلته ساحرة إلى ضفدع، رُويت بشكل رواية تاريخية وقعت حوادثها في صقلية وإيطاليا في القرن الرابع عشر.

7- **'نظرة أخيرة على كين ساي'** (1998)، قصة حدثت في صين القرون الوسطى، تتمحور حول العلاقات المتغيرة بين صيادين بدءا حياتهما كصديقين مقرّبين.

8- **'يوسف الإنجليزي'** (1999)، قصة شقيق حقيقي أو متخيّل لشقيق للجدّ الأكبر لربيع، وقد كانت له اتصالات مع الإرساليات البروتستانتية الأمريكية والبريطانية في جبل لبنان وبيروت، أعقبتها إقامة طويلة له في انجلترا، ما تركه في حالة ضياع كامل حول كيف يتصرف في الحياة.

9- **'رحلة الغرناطي'** (2002)، قصة راعي غنم عربي في غرناطة أواخر القرن الحادي عشر يفقد أخاه خلال حروب المسيحيين لاستعادة أسبانيا، فيسافر حول المتوسط بحثاً عنه ولكن بلا جدوى، فينتهي مهلوساً في أنطاكية الصليبية.

10- 'بيروت مدينة العالم'، (2004)، سجل ملحمي لبيروت بين عشرينات وأربعينات القرن التاسع عشر، يتمحور حول بائع خضار دمشقي بذراع واحدة يصل إلى بيروت هارباً وينتهي مؤسساً لعائلة بيروتية ناجحة.[ϕ]

سمعت بربيع جابر لأول مرة في صيف 2002، حين أهداني اثنتين من رواياته: 'الفراشة الزرقاء' و'يوسف الانجليزي'. ما أدهشني في روايتيه بادئ بدء هو كثافة المادة التاريخية التي سمحت له ببناء روايتين، والطريقة المتخيلة والتلقائية التي تقدّم بها المادة تلك، وكذلك قدرة المؤلف على استعادة مناخ الأيام الخوالي. وأدهشتني أيضاً طريقته اللافتة في تغيير المواقع التاريخية: في 'الفراشة الزرقاء' بين منطقة الجرد في جبل لبنان، وباريس القرن التاسع عشر، وبيروت العثمانية، ومصر القرون الوسطى؛ وفي 'يوسف الانجليزي'، بين جبال الشوف، والحي البروتستانتي في بيروت، ولندن ديكنز. في الحالتين يأتي المشهد حيّاً بكل تفاصيله لا يفوته منه شيء. قرأت الروايتين مرات عدة لأكتشف كل مرّة تفاصيل صغيرة جديدة حول العائلات والقرى المسيحية والدرزية في جبل لبنان في القرن التاسع عشر، وحول الارساليات الأمريكية والبريطانية والعائلات الفرنسية ذات المصالح التجارية التي دخلت المشهد االلبناني فباتت جزءاً من التفاصيل المحلية، إلى أشياء أخرى لا تحصى.

في 'يوسف الانجليزي' يروي ربيع شيئاً عن تاريخ أسرته. في وقت ما في العقود الأولى للقرن الحادي عشر الميلادي، يقول ربيع، حين كانت 'الدعوة'

ϕ منذ 2004 صدرت له الروايات التاليّة:

- **بيريتوس: مدينة تحت الأرض** (2005)
- **تقرير ميليس** (2005)
- **بيروت مدينة العالم** (الجزءان الثاني والثالث) (2005 و 2007)
- **الإعترافات** (2008)
- **أميركا** (2009)، **المبرومة** (2009)، **دروز بلغراد** (2010)، **طيور الهوليداي إن** (2011)

الدرزية لا تزال مفتوحة للراغبين، قبلَ راعٍ وعائلته الدعوة، بين آخرين من جبال الشوف. كان إسم الرجل يوسف علي جابر. وما أن قبل الدعوة حتى أوكل ولده رعاية قطيعه فيما تقاعد هو وانقطع للعبادة في 'خلوة' بناها لنفسه في حقل عنب له. علّم يوسف نفسه الكتابة، وبات ناسخاً للنصوص الدرزية المقدسة، ما غدا لاحقاً تقليداً في العائلة. إلا أن أكثر الناسخين في العائلة شهرة كان إبراهيم جابر، في القرن السابع عشر، الذي ذاع صيته في زمنه في المجال ذاك. ربيع جابر هو حفيد له لجهة الذكور ويتحدر من صلبه مباشرة. ولا عجب بالتالي من ألفته والنصوص الدرزية، ومن متابعته للأدب الصوفي أيضاً والذي يجلّه الدروز. في توطئته لروايته الأولى، 'سيّد العتمة'، يقتطف ربيع من نص درزي ما يلي: "لأن ما يُكتَم هو ما قد كُتِم، وما قد كُتم هو ما يُكتم، الأول هو الثاني، والثاني هو الأول، ولا فرق بينهما." ويستعير من الأدب الصوفي المقطع التالي: "ألف سنة مرّت بألف سنة تأتي، هذا هو الزمن، ولا تخدعنك الظلال." هذا المقطعان اللذان يستبطنان طبيعة الزمن المتبدلة، وكذلك الحقيقة التاريخية، يصلحان أيضاً ليكونا مقدمة لأعمال ربيع جابر ككل.

بالنسبة لي، روايتا ربيع، 'يوسف الإنجليزي' و 'بيروت مدينة العالم'، هما درّة تاج أعماله قاطبة؛ إلا أني لن أتناول في مقالتي هذه إلاّ الأولى بينهما وتبعاً لموضوعها الدرزي المتميّز.

"يوسف الإنجليزي" هي، بكل المعايير، ملحمة عائلية – حقيقية في جزء منها ومتخيلة في جزء آخر. هي تروي قصة أجداد ربيع، آل جابر الدروز من قرية كفرنبرخ، في جبال الشوف: القرية التي تأخذ في الرواية إسم 'كفربُرك'، وتتموضع في الرواية على الهضاب المقابلة لجبال الشوف حيث 'كفرنبرخ' الحقيقية. في خلفية الرواية، الزمن المضطرب في جبل لبنان القرن التاسع عشر، بدءاً من ثلاثيناته، حين احتلت سوريا قوات ابراهيم باشا المصري – ومن ضمنها 'رجال سود' جاؤوا من أدغال السودان. تتمحور الرواية تحديداً حول حياة وأعمال يوسف

جابر: الإبن الحقيقي، أو المتخيّل، للشيخ المتديّن ابراهيم خطار جابر من زوجته الثانية، سارة حمزة. وكانت الزوجة الأولى للشيخ، زاهية حسين، قد ولدت له عشرة صبيان وخمس بنات قبل أن تأتيها المنية لاحقاً. وقضى الصبيان العشرة جميعاً على نحو عنيف ومن دون أن يتركوا عقباً: تسعة منهم في معارك طرد إبراهيم باشا من سوريا قبل سنة 1840؛ وقضى عاشرهم وهو الأكبر حين انهار سقف منزله عليه، وعلى زوجته وتوأميها الصبيّين، وذلك تحت ثقل عاصفة ثلجية قوية ضربت المنطقة. لكن زوجته الثانية الصبية سارة حمزة ولدت للشيخ ولدين – يوسف ونور الدين – قبل أن توافيها المنية هي أيضاً، تاركة الولدين لتربّيهما شقيقتهما نسب – من الزوجة الأولى لوالدها – وغير المتزوجة في ذلك الوقت.

كان يوسف، المولود سنة 1832، طفلاً حساساً على نحو غير اعتيادي، فشعره كان تحوّل إلى أبيض بالكامل وهو يشاهد أخاه وعائلته يُسحبون موتى من تحت الثلج. لكنه وُهِب بالمقابل نعمة مجانية وهي قدرته على تصوير أي شيء يراه حتى درجة الكمال. كان والده قبل وفاته سنة 1840 قد أرسله إلى دير القمر ليعيش مع أخته نصف الشقيقة المتزوجة وعائلتها. في العام التالي وصل إلى دير القمر ثلاثة مرسلين أمريكيين، من بينهم الطبيب والمستعرب كورنيليوس فانديك Cornelius Van Dyck، بهدف افتتاح مدرسة ابتدائية في دير القمر، والتحق يوسف بمدرستهم تلك. كان والده، الشيخ إبراهيم، قد تعوّد قراءة المخطوطات الدرزية بحضور يوسف، وعليه لم تكن الأبجدية العربية بغريبة عليه، بل كان في مقدوره تصوير حروفها أيضاً. إلا أن ما فتنه كانت الانجليزية التي بدأ بتعلمها في مدرسة الإرسالية. ومن دون حاجة لوقت طويل، كان يوسف قد غدا قادراً على قراءة 'سفر التكوين' بالانجليزية. وقد ذُهل فانديك حين قال له، وهو لم يزل في التاسعة، أن "الكلمات الانجليزية تشبه الأشياء أكثر من الكلمات العربية." لم يوافق فاندايك، الذي كان بدأ يتقن العربية، على هذا الكلام، لكن يوسف أصرّ على رأيه. وإلى ذلك، أعجب المرسلون بقدرة الصبي الفائقة على التصوير. وحينما اندلع

العنف في السنة عينها بين المسيحيين والدروز في دير القمر، وأُجبِر المرسلون لأسباب أمنية على إقفال مدرستهم في دير القمر ونقلها إلى بيروت، نقلوا يوسف معهم لإكمال دراسته الابتدائية هناك. أقام يوسف في منزل زوجين أمريكيين مرسلين، 'آل شابرد' (Sheppard)، ونشأ مع أطفالهما.

سنة 1845، اتخذت الترتيبات اللازمة لسفر يوسف إلى لندن ليكمل دروسه في كلية وست مينيستر؛ وفي سنة 1849 التحق بالأكاديمية الملكية للفنون لدراسة الرسم. وكانت راعيته في لندن هيلين أشبرن (Helen Ashburn)، سيدة من الطبقة العليا، مطلّقة، تعيش في شارع 'فليت ستريت' وكانت شقيقتها إحدى المرسلات في بيروت. وطلبت منه أن يناديها 'العمّة هلين'. في الوقت الذي التحق فيه بالأكاديميّة الملكيّة، كان قد أصبح مواطناً بريطانياً وغيّر إسمه فصار جوزف أبراهام ماندر (Mender) – وهي محاولة ترجمة لإسمه الأصلي. ولما لم يستهوه الرسم، تدبّرت له العمّة هيلين أمر التحاقه بمجلة Punch كطابع ومنقّب. سمح له دخله المالي الجديد أن يتزوج وأن يكون له منزله الخاص. كانت عروسه، ماري الجميلة، إبنة طبّاخة هيلين، أليزابيت، وقد تزوجا في كنيسة سانت دانستن، فليت ستريت. لكن حياتهما السعيدة لم يكتب لها أن تستمر طويلاً. فقد ولدت ماري له طفلاً أسماه أبراهام، على اسم أبيه الذي كان قد توفي آنذاك، إلا أن الطفل ما لبث أن توفي بتأثير حمى انتشرت في لندن وبعد أقل من ثلاثة أشهر من ولادته. رفضت ماري أن تدفنه في باحة الكنيسة، فدفن في حديقة منزلهما تحت شجرة مغنوليا. ولم يطل الأمر بماري حتى شنقت نفسها على غصن من الشجرة تلك فوق مدفن إبنها.

إذ تمزّقت حياة يوسف في لندن فجأة أخذ مدخراته المالية الوفيرة وعاد إلى جبل لبنان. حاول من جديد أن يعود إلى حياته الأصلية كقروي درزي عادي، لكنه أخفق. تواصل معه المرسلون من جديد ووظفّوه كطبّاع في المطبعة الأمريكية في بيروت، حيث احتاجوه لصنع مجموعة جديدة من الأحرف العربية من أجل

الطبعة العربية المترجمة للإنجيل (وكان العهد الجديد على وشك الاكتمال). لكن يوسف شعر هنا أيضاً بغربة شديدة. فبعدما أنجز الواجبات التي أنيطت به، غادر بيروت على سفينة بخارية أمريكية، ولم يُسمع عنه شيء بعد ذلك. وحين هبط نور الدين إلى بيروت لبضعة أيام في وداع شقيقه يوسف قبل مغادرته، أعطاه يوسف ساعة الجيب الذهبية التي له طالباً إليه الاحتفاظ بها: الساعة التي كان يوسف اشتراها في أثناء إقامته اللندنية، والتي أنتقلت بعد ذلك من نور الدين إلى أحفاده.

ورغم أن الرواية، 'يوسف الانجليزي'، تغطّي تاريخياً الفترة الأكثر عنفاً في تاريخ جبل لبنان، والتي اشترك في أحداثها أفراد من عائلة جابر – جدّ جدّه على الأقل، نور الدين – إلا أنها تروي الأحداث بلغة باردة ومع مسافة واضحة مما يجري. والشخصيات فيها – دروزاً، أو مسيحيين أو مسلمين محليين، أو مرسلين أجانب– رجالاً، نساء، وأطفالاً كانوا جميعاً من الجبلة الإنسانية نفسها. لم يظهر أي من الشخصيات تلك كشرير. كانت كلها ذات قلب دافئ، لطيفة، حتى حين جُعلت في مواقع العداء المتقابل، وبالرغم من أن منطق تيار الأحداث الجارف كان يدفع ببعضها لارتكاب أفعال عنف والتصرف على عكس طبيعتها. والرواية هنا مليئة بالعِبَر. خذ مثلاً مقطعاً يقدّم فيه ربيع جدّ جدّه الأكبر، نور الدين، في معركة 'عين دارة'، المواجهة الرئيسية الأولى بين الدروز والمسيحيين في الحرب الأهلية سنة 1860.

أصيب نور الدين في معركة عين دارة بطعنة سكين في عنقه، إلا أنها لم تقتله. تصارع مع رجل آخر، وسقطا معاً من علٍ بين أشواك شجر الزعرور، وانتهى أن خنقه بيديه العاريتين. كان الدم يتدفق من عنقه. حاول إيقافه بإقفال الجرح بيديه؛ ولكن دون جدوى. مزّق قطعة من ثوبه ولفّها حول عنقه. وإذ سعى أن يوقف النزيف كاد عملياً أن يخنق نفسه. وتحت شمس أيار/ مايو، ورغم الضجيج والصراخ، تمكن من الوصول إلى نبع ماء. وقف فوق بركة من المياه الصافية ليغسل جرحه. رأى وجهه على صفحة ماء البركة مغطى بالدم، عضلات

وجهه بارزة تشبه وجهاً غريباً. وجهاً رآه ذلك اليوم للمرة الأولى، كان وجه الرجل الذي خنقه بيديه قبل قليل.

هذه اللوحة تستعيد نوعاً ما إدغار ألن بو في 'The Double'. لوحة أخرى تتصل بالحرب الأهلية بين الدروز والمسيحيين سنة 1860 تصوّر 'العدو الشجاع، الشريف'، الذي طالما تكررت صورته في التاريخ الشعبي الدرزي. الشخصية الرئيسية هذه المرة ليست نور الدين جابر، بل صهره، معز الدين الطويل، من حاصبيا، زوج نسَب، أخته غير الشقيقة.

كان معز الدين يشارك في معركة جزّين. وحين ضيّق عليه الخصم، فرّ عبر ممر ضيّق بين الصخور. لم يكن الممر واسعاً بما يكفي ليمرّ حصانه. لم يرغب في الترجل عن حصانه وتركه لمطارديه. حاول أن يقفز به من صخرة إلى أخرى، لكنه سقط في هاوية سحيقة بين الصخرتين. كسرت ساقه وتحطمت عظام حصانه. وغاب عن الوعي. في الصباح التالي، لمحه رجل مسيحي من بلدة مزرعة الشوف في الجهة المقابلة من الوادي. وقيل أنه رأى سيفه يلمع في الشمس، فخفّ لإنقاذه. أعطى معز المنقذ سيفه وحربته تقديراً لإنقاذه. وفي طريق العودة إلى كفربرك، وفيما كانا يسيران متخفيين بين الأشجار، قال معز لمنقذه: "بهذا السيف وتلك الحربة قتلتُ عدداً لا أستطيع تذكّره من أبناء جلدتك، فلماذا تنقذني بدل أن تقتلني؟" أجابه منقذه: "أنقذتك لأنك لم تكن الشخص نفسه الذي وصفته فيما أنت معلق على المنحدر وحصانك مرمي ميتاً على الصخور في الوادي". كان إسم مواطنه ذاك 'عبد الأحد'. و'عبد الأحد' هو الإسم الذي منحه معز الدين لولده الثالث الذي حملت به زوجته نسب.

معز الدين الطويل ونور الدين جابر، في **'يوسف الانجليزي'**، هما ملح الأرض، إذا صح القول: الناس الذين بقوا في بلادهم، عاشوا بسطاء، مخلصين على طريقتهم لما توارثوه، يفعلون ما تفرضه الظروف عليهم، ويتحملون العواقب، وينشئون أسراً ما زالت تقيم على الأرض نفسها الى يومنا هذا. يوسف، خلاف

ذلك، هو نمط آخر. يهاجر بعيداً وفي النهاية يفقد كل صلة له بعائلته وأصحابه الذين ما زالوا، مع ذلك، يتذكرونه بشوق. وربيع جابر، في روايته لملحمة الرجل ذاك، لا يمتدحه ولا يدينه على شيء، بل يتتبع غربته المتدرجة، مرحلة بعد اخرى، منذ سني فتوّته.

مُنذ أصبح يوسف قريباً شيئاً فشيئاً من مدرّسيه المرسلين البروتستانت في دير القمر، ومع تفضيله الانجليزية على العربية، توقف عن اللعب مع أصدقائه وأترابه، منعزلاً أكثر فأكثر إلى نفسه. وفي يوم من الأيام صعدت إلى رأسه فكرة مرعبة: ماذا لو أقفلت المدرسة في دير القمر، وغادر المرسلون؟ وحين استقر في بيروت مع آل شابرد، العائلة الأمريكية المرسلة التي ربّته لاحقاً، كانت صور من حياته القروية الماضية تطفو إلى خياله أحياناً ولكن للحظات، ثم تختفي؛ كانت الصور تلك تحضر في أحلامه فقط. وخلال سنة إقامته الثانية في بيروت، جاء صهره معز الدين، زوج شقيقته نسب، التي كانت بمثابة أم له في طفولته، إلى المدينة لرؤيته، حاملاً سلالاً من السفرجل والبامية المجففة هدية لآل شابرد؛ وحاملاً ليوسف أيضاً بعض أنباء العائلة: فنسب رُزقت ولداً أسمته إبراهيم، على إسم والدها، وإحدى بنات أخته المقربة جداً منه قد تزوّجت. ووالدها صهر يوسف الأكبر، عبد اللطيف القاضي، وهو من أخذه تحت جناحي رعايته في دير القمر قد توفي. لا يشير ربيع جابر إلى نوع ردة فعل يوسف على زيارة معز الدين، أو على أنباء العائلة اتي حملها له؛ هو يترك القارئ ليتوقع بأن ردة فعله على الزيارة كانت في أحسن الأحوال أقرب إلى اللامبالاة، إن لم يكن إلى الضيق من هذا التدخل القروي غير المرحب به في حياته الجديدة.

وحين عاد معز الدين بعد سنتين ليزوره، كان يوسف بعد مغادرة عائلة 'شابرد' يعيش بمفرده في بيت الإرسالية الأمريكية في بيروت. حمل معز ليوسف أنباء العائلة، ومنها أن 'نسب' قد ولدت طفلاً صبياً ثانياً، أسموه حمزة، على إسم والد معز هذه المرّة. وأخبره أيضاً عن الطقس العاصف غير العادي الذي صادفهم في

عودتهم إلى البيت. كان يوسف يصغي ببساطة لصهره، ثم استغرق كلاهما في الصمت. ولما لم يجد شيئاً ليقوله، تشاغل معز بجلب السفرجل والفليفلة الحمراء ومراطبين صغيرة من مربّى الفاكهة من سلة كان يحملها – هدية من 'نسب'، اخت يوسف المحبة – وأعطاها ليوسف. سأله عن أحواله وماذا يفعل، وتظاهر يوسف أنه لم يفهم السؤال. "أنت بمثابة أخي الأصغر"، قال معز ليوسف، وأردف: "يجب أن تقول لي إن كنت تريد شيئاً أو بحاجة لشيء...". قاطعه يوسف: "أعرف، أعرف"، هازّاً رأسه دليل التأكيد. بعدما عانق صهره مودّعاً، ومن دون حرارة، فتح يوسف واحداً من مراطبين المربّى التي أرسلتها شقيقته كيما يتذوقه. لكن الصمغ الذي في قطعة الشاش التي تقفل عادة فتحة المرطبان علق بين أصابع يده وعجز عن تحرير أصابعه. وحين حاول يوسف تحرير أصابعه باستخدام يده الأخرى، علقت كل أصابع يده، فاستشاط غضباً ورمى كل هدية شقيقته، المربى وسواه، خارجاً من النافذة. ولم يظهر لديه ما يشير إلى أي إحساس بالندم.

كان يوسف على وشك أن يغادر إلى انجلترا، فصمم على زيارة الجبل لوداع أسرته وأقاربه، ولرؤية شقيقه نور الدين في كفربرك قبيل سفره. هو الآن في الثالثة عشرة، ويبدو شاباً. أما أخوه، الوحيد الذي يحتفظ له ببعض الحب، فكان في الثامنة. ويقدّم ربيع جابر هنا رواية للقاء تبدو نموذجاً لإسلوبه الروائي.

في وسع القارئ أن يتوقع الآن مشهد اللقاء بين يوسف ونور الدين. فالشقيقان لم يلتقيا منذ أربع أو خمس سنين. وينتظر القارئ أيضاً لحظة لقاء يوسف بشقيقته، نسب، الأم الآن لطفلين. هو كبر، صار أطول، ملامحه تغيّرت، وكذلك نَسَب، أكبر، بعد ولدين، وبطنها كبير للمرة الثالثة. صدرها تدلّى قليلاً، وعروق ظهرها ويديها بدأت بالبروز. مع ذلك، هي تبدو سعيدة. كل ذلك لا يعني شيئاً. نحن ننتظر الآن ظهور يوسف على حماره الأبيض، يلج الممر الضيّق الوسخ نحو منزل الأجداد. نسب جالسة على السطيحة تحت خيمة عريشة عنب. ونور الدين يغسل بعض الفواكه في بركة قريبة. وبعد هنيهة كان نهيق الحمار ينبّه

لوصول يوسف. رفعت نَسب رأسها عن صنارتها وقطعة الصوف بين يديها. رأت يوسف، فقفزت نحوه، عانقته وبكت. عانقها يوسف بالمقابل، وقبّلها، ولكن من دون حرارة، كما لو كان يعانق غريباً لا يعرفه من قبل. وبدا أنه لم يتفاجأ بما رأى. هو ببساطة لم يكن يفكر في ذلك. بدا الأمر له كأنه في حلم: كما لو أنه واقف يراقب نفسه واقفاً أمام السطيحة العتيقة، يعانق هذه المرأة، ثم يلتفت نحو نور الدين.

هذا عن مشهد الوداع. ومع ذلك، وعشية سفره إلى إنجلترا، استذكر يوسف زيارته للجبل فيما هو يسير على شاطئ بيروت. وتلا ذلكُ حلمُ يقظة زار فيه المدفن، واشجار التوت في كفربرك وتذكّر أمه وأباه.

حين استقر في لندن، في بيت هيلين الفخم، كانت ذكريات يوسف حول طفولته في جبال الشوف تتآكل تدريجاً ويلفّها النسيان. وزاد ذلك كثيراً حين تغيّر إسمه ليصبح جوزف ماندر، وحصل على أوراق المواطنة البريطانية، وتزوج ماري، وبات له في لندن منزله الخاص. لم تعد ذكريات ماضيه موجودة، ولا حتى في الحلُم. لقد غدت قطعاً، شظايا، غير واضحة، متداخلة، وتظهر أحياناً ككوابيس. وبدأ الطقس الانجليزي يترك بصماته تدريجاً على سحنة الشاب المتوسطي السمراء. كان يوسف قد جلب معه إلى انجلترا نسخة من المخطوطات الدرزية، وكان يقرأ فيها على نحو منتظم مرتين أو ثلاثاً في الأسبوع، إلى أن أكتشف في أحد الأيام أنه لم يعد يفهم العربية كما كان؛ وهكذا وضع المخطوطات بكل احترام في أحد الأدراج، وتوقف عن عادة قراءتها اسبوعياً. مع ذلك، ورغم أنه الآن جوزف ماندر الانجليزي، إلا أنه كان يعرف من هو حقاً: يوسف، إبن ابراهيم جابر من كفربرك ومن زوجته الثانية، سارة. لقد حدّث زوجته، ماري، عن ذلك كله؛ ولكن غالباً من دون تفاصيل. وقد اتفقا أن يطلقا على ولدهما الأول إسم أبراهام، أي إبراهيم، وعلى ابنتهما الثانية سارة (لا الأولى، لأن يوسف أصرّ أن يسمّي ابنته الأولى ماري، على اسم أمها).

وحين عاد إلى بيروت، أودع يوسف البنك العثماني الذي كان افتتح للتو حقيبة جلدية ملأى بالليرات الذهبية. ثم استقل صهوة حماره صاعداً به نحو قريته الأم. لقد بلغ الآن السادسة والعشرين. أخوه نور الدين هو الآن في الحادية والعشرين: تزوج في الخامسة عشرة، وهو الآن والد لثلاثة صبيان وابنتين، أكبرهم صبي وبنت هما توأمان، والأصغر بينهم إسمه يوسف، على اسم عمّه الغائب منذ فترة طويلة. معز وشقيقته نَسَب كانا قد انتقلا في هذه الأثناء مع أولادهما إلى بلدته الأصلية، حاصبيا، إفساحاً في المكان في بيت جابر القديم لعائلة نور الدين التي كانت تكبر بسرعة.

تملّكت نور الدين الغبطة للقاء أخيه. فجرى حافي القدمين من حقل البندورة القريب ليعانق أخاه، ويقبّله في وجنتيه في كتفه، ثم يغرق في الدموع. وذبح، احتفالاً بعودة يوسف، رأسي غنم، وسبع دجاجات، وخمس بطّات، واستمرت الولائم في منزله لعدة أيام. في اليوم الأول، كان يوسف محرجاً في أن يستقبل زائريه بثيابه الأوروبية، وعليه أعاره نور الدين شروالاً وقميصاً أبيض، قبعة بيضاء، وحذاء قروياً، 'مداس'. ما أن انتهت الاستقبالات والاحتفالات حتى أخذ نور الدين يوسف في جولة على أملاك العائلة. ثم عادا إلى البيت وجلسا عل السطيحة، افترشا حصيرة هناك، وجهاً لوجه. وفيما كان نور الدين يحضّر القهوة، بادره يوسف بالحديث طالباً منه خدمة. سأله إذا كان يستطيع أن يجد له قطعة أرض يشتريها وكبيرة بما يكفي لبناء منزل عليها، إلى جانب مزرعة. هو ليس غنياً، قال لأخيه، ولم يجن ثروة في إنجلترا؛ لكنه يملك بعض المال الذي يكفي لإنجاز مشروع متواضع في رأسه. اعتقد نور الدين أن أخاه يمزح: "أنت؟ تشتري أرضاً؟ وكل هذه الأملاك لك؟" لم يفهم يوسف. فالأرض التي رآها هي لنور الدين، لأنه هو من استصلحها لسنوات واعتنى بها بعد ما كانت بواراً، وهي بالتالي حقه. ثارت ثائرة نور الدين عند هذه اللحظة، وكادت ركوة القهوة والفناجين تسقط من يده: "أنت أخي الأكبر، يا يوسف"، قال له، "عندما كنت طفلاً أحبو على أربع،

وأقع على الحصى في الدار، أنت من كنت تركض خلفي، وتلتقطني عن الأرض، وتضع 'الطيّون' على جروحي. هل أنا قليل الوفاء لأنكر فضل أخي علي؟ أنت تبني بيتك حيثما شئت. هنا تماماً مقابل بيتي إذا أردت". وليهدّئ من روع نور الدين، غيّر يوسف مجرى الحديث. ولكن إذ تطلع لهذا الرجل الجالس أمامه على الحصير، والمصرّ ببساطة على مشاركته أملاكه فقط لأنهما أخوَان، بدا ذلك غريباً ليوسف وكأنه لا يعرف الرجل كلياً.

حاول يوسف إعادة زرع نفسه في حياة القرية. لكنها كانت مهمة شاقة. كان يغرق في وحدته. وحين كان نور الدين وعائلته يذهبون مساء الخميس لإداء فروضهم الدينية في 'الخلوة'، كان يوسف يبقى وحيداً في البيت، حائراً في ما يجب أن يفعل. كانت كتبه الانجليزية من حوله، وكان أحياناً يتناول إنجيل ألملك جايمس ليقرأ فيه، أو يدندن أنغاماً إنجليزية. لم يهتم نور الدين بعادات أخيه الغريبة. ويوسف بدأ يشعر أنه قريب منه، ويشعر أكثر بجميل العاطفة والمعاملة التي يلقاها منه. ومع ذلك، فهو لم يخبر نور الدين كل شيء. ظل في آن معاً أخ نور الدين، والانجليزي الغريب أيضاً. لكن الغريب انتصر فيه في النهاية. سحب يوسف ما يملك من ليرات ذهبية كان أودعها المصرف العثماني، حزم أمتعته، وغادر بلده من جديد، ولم يعد هذه المرة أبداً. كل ما تركه خلفه، ساعة ذهبية هدية لأخيه.

مع الرحيل الأخير ليوسف الانجليزي، يغدو بطل الرواية الآن نور الدين: الشقيق الذي بقي حتى الآن في البيت. لقد تورط نور الدين بقوة في الاستعدادات للمواجهة الأخيرة بين دروز ومسيحيي جبال الشوف حين نزل إلى بيروت ليودّع أخاه يوسف. انتهت حرب 1860 الأهلية على كل الجبهات بهزيمة المسيحيين ومقتل ألاف منهم. وتلا ذلك وصول القوات الفرنسية والتركية إلى بيروت والجبل لمعاقبة الدروز لارتكاباتهم في خلال الحرب. وانتقي 450 من رجالهم للنفي إلى بلغراد، على الطرف الغربي للأمبرطورية العثمانية، ونور الدين كان واحداً منهم. وُضِع نور الدين في قبو تحت الأرض، تحت قلعة المدينة البيضاء. ثم جرى

نسيانه كما يبدو، فعاش سنتين في ظلام دامس، "مثل الكلب" كما وصفه ربيع. وحين قصفت القوات العثمانية من القلعة الحي الصربي تسبب ذلك بتشقق جدران القلعة الصخرية ثم انهيارها، ففرّ المسجونون الدروز من داخلها وأخذوا طريق العودة إلى بلادهم، عدا نور الدين. لأشهر عدة علق نور الدين وسط خرائب القلعة المنهارة، يشرب من ماء يتسرب من بئر ويأكل الحشرات– ولحم أفعى لأسابيع– كيما يبقى على قيد الحياة. وحين أمكنه أخيراً الخروج من بين الردم، لم يستطع تحمل ضوء الشمس، واحتاج الأمر أياماً أخرى ليتعلّم السير مجدداً، وليتذكر من هو، ومن أي بلد أتى. ولما لم يكن قادراً على السير نهاراً، كان يؤمّن قوته كحارس ليلي وحفّار قبور في مقبرة مسيحية. في سنة 1871 تدبّر أمر عودته إلى بلده، ليجد أن نصف أملاكه قد أخذه أولاده المتزوجون. وبسبب من اعتقاد زوجته وأبنائه أنه توفي، فقد أرعبتهم عودته بدل أن تسعدهم، ونظروا إليه كشبح غير مرغوب به طلع من القبر لينغّص عليهم عيشتهم.

تحمّل نور الدين هذه المعاملة الفظة في كفربرك لخمس سنوات ثم اختفى، ليظهر السنة التالية في قرية على المقلب المقابل من الوادي، يسكن غرفة مظلمة ويكسب عيشه من العمل كإسكافي. في يوم ما من السنة نفسها، قدِمَ إبنه الأكبر لإلقاء نظرة عليه؛ وفيما هفّ نور الدين بين أحذية ونعال دكانه ليعانقه، دفعه إبنه عنه وخرج. كان قادماً فقط لإبلاغه أن "المرأة التي كانت زوجتك ماتت." أبلغه ذلك، وأدار ظهره عائداً إلى كفربرك. لكن عمى نور الدين النهاري منعه من حضور دفن زوجته؛ فذهب إلى كفربرك ليلاً ليزور ضريحها، وإذ لم يستطع تحديد ضريحها زار أضرحة العائلة كلها. بعد أربع سنوات، في سنة 1882، تزوج نور الدين من جديد، وكان اسم زوجته الثانية سهيلة، وكانت من عائلة 'جَيْدا' من كفرنبرخ. هو الآن في الخامسة والأربعين، وسهيلة ولدت له طفلاً صبياً، فأسماه عماد الدين. حين بلغ الصبي الخامسة، أخذه نور الدين إلى كفربرك ليريه نصيبه في أملاك العائلة. ولأنه لا يزال عاجزاً عن رؤية ضوء النهار، وضع نور الدين

منديلاً على عينيه طوال رحلته. إلا أنه توفي وهو في طريق العودة إلى بيته. يتضح أن وجهين ظلا يطاردانه حتى اللحظة الأخيرة: الوجه الأبيض لأخيه يوسف، وهو ما زال يحمل ساعته الذهبية، والوجه الآخر الأسود الهزيل للرجل الذي خنقه في معركة عين دارة. وكي أنهي هذا التقديم، أترك لربيع أن يختتم الرواية على طريقته:

> "ورث عماد الدين عن أبيه تلك الساعة الذهبية وحسب. لم يقاتل أخوته ولم يطلب أرضاً في كفربرك. أراد أن يأكل لقمته بعرق جبينه. كان ساعده قوياً، وقلبه مليئاً بالعزم.
>
> تزوّج في سن مبكرة إمرأة من آل جَيْدا أيضاً. سنة 1889، وضعت زوجته توأمين من الذكور، محمد وعلي. خرج محمد قبل علي بربع ساعة.
>
> الإثنان تعلّما من الأب المكافح الصامت من أجل لقمة العيش. (ألم يعمل أجيراً في ورشة بناء سراي بعقلين؟ ألم يعمل أجيراً في أعمال مدّ سكة الحديد بين بيروت ودمشق؟) علي هاجر إلى الأرجنتين قبيل الحرب العالمية الأولى ولم يعد. محمّد ظل في كفرنبرخ، نجا من المجاعة، زرع حقلاً ثم ابتاع حقلاً آخر، وحين ضجر من الزراعة التحق بالجيش الفرنساوي زمن الإنتداب. بعد استقلال لبنان صار رقيباً في الجندرمة. كان قد تزوج قبل سنوات، ورزق بسبعة صبيان وخمس بنات. أحد الصبيان أبي: بعد موت جدّي سنة 1983 ورث ساعته الذهبية – ساعة يوسف الانجليزي."

وبعد، يمكن لمن يرغب قراءة رواية ربيع جابر 'يوسف الانجليزي' على سبيل المتعة وحسب، كرواية جانبية، ولو شابتها مسحة حزن، يرويها راوية منذ أن

وُلد. ويمكن أن تقرأ أيضاً كدراسة لتعقيدات الشخصية الدرزية الاجتماعية، مختزلة في لوحات وحكايات. ويمكن قراءتها أيضاً وأيضاً كعمل مرجعي: كدليل إلى عالم زال منذ زمن طويل، لكن بالنظر الى مجمل الامور، قد لا يكون اختفى تماماً كما نظن.

أوقاف الموحّدين الدروز للأديار والكنائس في جبل لبنان

الأب د. أنطوان ضو

"يد وفرّغت إلى أختها"

9 شباط 1712، الشيخ قبلان القاضي

إن المحبّة هي من جوهر المسيحيّة وأساسها وميزاتها وأهدافها ورسالتها. والصدقة هي من أركان الإسلام الخمسة. والوقف هو فعل عطاء ومحبّة وصدقة وخير ومساعدة مجانيّة للفقراء والمحتاجين، أو للمؤسسات الخيريّة على أنواعها كالمدارس والكنائس والأديار والمساجد والمستشفيات وغيرها.

الوقف له قوانينه وشروطه وغاياته. إذ لا يجوز بيعه بل من الممكن إستبداله لأجل غايات سامية. ومداخيله تصرف على الأعمال الخيريّة، أيّ أعمال المحبّة والرحمّه والبرّ.

هنالك وقف خيري عام، ووقف ذرّي خاص بعائلة، أو وقف مختلط. هذه الأوقاف باتت تُحكم بقوانين الدولة. وفي لبنان تُحكم أيضاً بحسب قوانين الأحوال الشخصيّة، أي بحسب قوانين كل طائفة ومذهب وكنيسة معترف بها رسمياً.

إن موضوع الوقف هو موضوع تاريخي وقانوني إسلامي مسيحي، شهد تطوّراً عبر العصور، وهو لا يزال قائماً بقوّة في البلدان العربيّة والإسلاميّة. مقاربة إقامة الوقف وأهدافه وإدارته وحلّه أو فكّه مسألة واسعة معقّدة لا تدخل في موضوع بحثنا.

1. العلاقات الدرزيّة المسيحيّة

كانت العلاقات بين الموحّدين الدروز والمسيحيين بعامة والموارنة بخاصة في جبل لبنان صادقة إيجابيّة ومثمرة لا سيّما في عهد السيّد جمال الدين عبداللّه البحتري التنوخي (1417-1479) والأمير فخر الدين المعني الثاني (1585-1635). فالبطريرك إسطفان الدويهي (1630-1704) يقول عن هذه العلاقات: "وفي دولة الأمير فخر الدين إرتفع راس الناصرى، لأن أغلب عسكره كانوا نصارى، وكواخيه وخدامه موارنه. فصاروا يركبوا الخيل بسروج، ويلفّوا شاشات وخرور، ويلبسوا طوامين وزنانير مسقطّة، ويحملوا البندق والقفاص المجوهرة. وفي أيامه تعمّرت الكنايس في بكفيّا والعربانيّة وبشعله وكفرزينا وكفرحلتا، وقدموا المرسلين من بلاد الفرنج وأخذوا السكنة في البلاد". (الدويهي، 1976، ص 505).

أمّا عن علاقتهم بالمسلمين في الشمال فيقول البطريرك الدويهي في إحدى رسائله التي وجهها إلى الملك لويس الرابع عشر في العشرين من آذار سنة 1700 ما يلي: "إنّي أنا وطائفتنا المارونيّة الكائنين بالجبّة في جبل لبنان من مدّة دهور عديدة وأعوام مريرة تحت العبوديّة والجور الذي في عصرنا هذا بلغ بلوغاً لا حدّ له ولا منتهى حتى أنّهم صاروا يستوفون المال والظلم من الكهنة والرهبان من الرجال والنسوان واليتامى والأرامل ومن الأولاد الذين لم يدركوا السنّ وغيرهم، وذلك من بعد أصناف مختلفة من العذابات. وأن جميع القرى والأماكن في البلد المذكور، خرّبت بالكليّة، وسكانه تشتتوا وتبدّدوا في بلدان بعيدة وأمم كفرة غريبة عديمي كلّ رئاسة وسياسة روحانيّة.

وما كفاهم ظلم الشعب فقط بل مدّوا أيديهم إلى شخصنا ومطاريننا ويهدلونا بسواة الرعيّة. وهلقدر عاملونا، حتى مراراً كثيرة إلتزمنا نلبس طراز العاميّة، ونهرب من أمامهم، ونسكن في الأودية والمغاور وفي الشقفان والجبال تحت جور الأزمنة والأيام بالرغم من تقدّمنا في السنّ لكيما نخلص من أيديهم

الظالمة. ولسبب أن ما عاد لنا جلادة على ذلك إنهزمنا في أماكن غريبة وتركنا كرسينا. ولا أحد نشكو إليه قهرنا، ولا جناح لنطير بها، إلاّ حبّنا لكم أيها السلطان الأجل." (غالب، 1924، ص 276).

هذه العلاقات مرّت بمراحل إيجابيّة إذاً كما مرّت بمراحل سلبيّة في بعض فترات القرنين التاسع عشر والعشرين.

2. الأوقاف الدرزيّة للأديار والكنائس في جبل لبنان

من المشتركات المسيحيّة الإسلاميّة الصدقة، ووقف الأملاك، وتقدمة النذورات، وإمداد الأوقاف بالتقادم والهبات، علامة للمحبّة المتبادلة والشراكة الإنسانيّة والروحيّة والأخلاقيّة والإجتماعيّة والسياسيّة والإقتصاديّة والثقافيّة والحضاريّة. والعلاقات المسيحيّة الإسلاميّة الأخويّة هي ظاهرة مميّزة، ومسلك إنساني وروحي، وفصل شريف من تاريخ التضامن والوحدة رغم ما إنتابها أحياناً من صعوبات ومآسي ومشاكل.

وتبادل المساعدات الخيريّة بين الدروز والمسيحيين هو أمر معروف لدى العامة. كما أن الدروز قد تعاملوا مع المسيحيين على إختلاف كنائسهم تعاملاً إيجابيّاً، فساعدوا الموارنة والروم الأرثوذوكس والروم الكاثوليك والسريان واللاتين والبروتستانت من القرن السابع عشر إلى التاسع عشر، الفترة المحدّدة لدراستنا.

سمة الهبة أو البيع بين الدروز والمسيحيين لم تكن تخضع للقوانين بل تنطلق من الصداقة والمودّة. "وينبغي أن نعلم هنا أن عقد البيع كان يتم عادة من الأمراء الشهابيين والمشايخ الجنبلاطيين وأمثالهم لمجرد الوعد بذلك منهم بكلام شهابي أو جنبلاطي لا تغيير فيه ولا رجوع عنه. وأما التسليم والإستلام أو وضع اليد ودفع الثمن وكتابة الصكّ بذلك وإمضاءه وتصديق القاضي الشرعي عليه فهي أمور ثانويّة لا يعبأ بها معهم. ولم يكونوا يعطون صكاً بذلك إلاّ لأجل الحاجة إليه في المستقبل البعيد." (الباشا، 1933، ص 7).

في هذا البحث نتناول الأوقاف التي قدّمها بعض الدروز إلى الأديار والكنائس المسيحيّة في منطقة جبل لبنان أو بلاد الدروز إبتداءً من المتن مروراً بعاليه والشوف وإقليم الخروب وجزيّن وصولاً إلى زحلة فقط، تاركين المناطق الأخرى إلى بحث آخر إن شاء اللّه.

لائحة بالأديار والكنائس التي أوقف لها الدروز بعض أملاكهم

إن الدروز وهبوا وباعوا عقارات عدّة في جبل لبنان للمسيحيين على إختلاف كنائسهم ورهبانياتهم ومؤسساتهم. كما إنهم قدّموا المال والنذورات والتقادم من أجل بناء الكنائس والأديار. وإن بعض أمرائهم وأعيانهم قدّ سلّموا بعض الأديار إلى الرهبان، ومنعوا عنهم كلّ تعدّ أو تدخل من أي جهة مدنيّة أو روحيّة في مناطق حكمهم.

هذه اللائحة غير كاملة. من الضروري إجراء مسح دقيق في القرى والمدن المختلطة، والتفتيش في الوثائق والمخطوطات والمراجع العلميّة من أجل إلقاء مزيد من الضوء على هذا الموضوع الحضاري الرائع.

- **الأوقاف الدرزيّة للموارنة**

1. **الرهبانيّة الأنطونيّة المارونيّة**
   - دير مار إشعيا – برمّانا
   - دير مار يوحنا القلعة – بيت مري
   - دير مار روكس – الدكوانة
   - دير مار إلياس – إنطلياس
   - دير مار إلياس – قرنايل
   - دير مار سمعان – عين القبو
   - دير مار يوسف – زحله

2. الرهبانيّة اللبنانيّة المارونيّة

- دير مار ساسين – بسكنتا
- دير مار جرجس – الناعمة
- دير مار مخايل – بنابيل
- دير مار موسى الحبشي – بعبدات
- دير مار إلياس – الكحلونيّة
- دير مار أنطونيوس – زحله
- دير السيّدة – مشموشة
- دير مار أنطونيوس – بيت شباب
- دير مار تقلا – المروج
- دير ما مخايل وجبرايل – المتين

3. أديار وكنائس مارونيّة مختلفة

- دير مار يوحنا – زكريت
- كرسي مطرانيّة دمشق – عشقوت
- كنيسة مار يوحنا – صليما
- سيدة القصر – صليما
- سيدة النجاة – ساحل المتن
- كنيسة مار يوحنا – جوار الحوز

❖ الأوقاف الدرزيّة لأديار الروم الأرثوذكس والروم الكاثوليك

- دير مار جرجس – دير الحرف
- دير مار إلياس – شويّا
- دير مار إشعيا النبي – برمانا
- دير مار يوحنا – الخنشارة

- دير مار جرجس – بمكيّن
- دير المخلّص – جون
- دير السيّدة – قرب دير المخلّص (جون)
- دير مار جرجس – المزيرعة
- أديار في زحلة

❖ الأوقاف الدرزيّة للاتين

1. **الكبوشيون**
   - عبيه
   - صليما
2. **اليسوعيون**
   - دير سيّدة النجاة – بكفيّا

❖ الأوقاف الدرزيّة للسريان

- دير مار إفرام الرغم – الشبانيّة

❖ الأوقاف الدرزيّة للبروتستانت

منذ القرن التاسع عشر بدأت علاقة الدروز السياسيّة والإقتصاديّة والإجتماعيّة والثقافيّة بالأنكليز من خلال القناصل والجمعيات والجماعات البروتستانتية المتعدّدة التي عملت بأغلبيتها في حقل التعليم والمعرفة والثقافة والصحة ونشر الوعي. فكانت لهم المدارس والجامعات والمستشفيات والمؤسسات إلى العلاقات السياسيّة والإقتصاديّة.

❖ أديار الرهبنة الأنطونيّة المارونيّة

1. دير مار إشعيا الراهب – برمّانا

هذا الدير كان منطلقاً لتعزيز العلاقات بين الرهبنة الأنطونيّة والدروز في منطقة المتن بخاصة وفي جبل لبنان بعامة.

جاء في "سجل الأحياء والأموات" التابع للرهبنة الأنطونيّة عن تأسيس الدير ما يلي:

في سنة ألف وسبعماية صار التوقيع بعناية اللّه ما بين المطران جبرايل البلوزاوي ذو الذكر الصالح المكرم. وحضرة الأمير عبد اللّه الجناب العالي المفخم. وإبتدوا في إنشاء هذا الدير المعظّم. وتمّ ونجز بنيانه أعني الكنيسة ليلة عيد السيدة الطاهرة الواقع نصف شهر آب المبارك في السنة المذكورة.

"وكان ممّا تكلف على ذلك حضرة الأمير عبد اللّه المحترم مائتين وعشرين قرش وأبطل عنه الخرج..." ورأينا في مجموعة حجج دير مار إشعيا للرهبانيّة الأنطونيّة، إسم هذا الأمير كشاهد على شراء الرهبان أملاك هذا الدير من الدروز وغيرهم.

وإهتمّ في تتميم ذلك الجليل في رؤسا الكهنة المطران جبرايل الذي بعد ذلك بخمس سنين إرتقى لدرجة البطريركيّة ورفع يده عن الخرج. وجملة ما تكلّف على البنا والحوايج الذي أوقفها، أعني نحاس وبدلات، الجميع سبعماية قرش، وهذا الأب النبيل الفاضل أقام في البطريركيّة على الكرسي الإنطاقي سنة وخمسة شهور وعشرين يوم. وإنتقل إلى رحمة مولاه سنة 1705 رباني أول يوم من شهر تشرين الثاني عيد جميع القديسين، غمّده اللّه بالرحمة.

هذا الأب المغبوط كان أقام على تدبير البناء الخوري رزق اللّه السبعلاني والقسيس بطروس الراهب البزعوني هؤلاء الإثنين جاهدوا على العمل حتى عقدوا قبو الدير وضجروا وإنصرفوا فالتزم الأب الجليل على أنه أرسل لهذا الدير المبارك إثنين من رهبانه وهم الخوري سليمان الذي كان رايس على ديره الذي كان بناه سابقاً قبل هذا على إسم السيدة في رأس طاميش والقس عطاالله الذي تربى

وإترهب في هذا الدير المجيد وجاء إلى عندهم القسّ موسى الذي كان ترهب في دير مار موسى المعظم الكاين فوق قرية بعبدات.

هؤلاء الثلاثة وافوا لهذا الدير المقام على إسم القديس الطوباوي مار إشعيا المجيد. وكان قدومهم إليه في شهر تشرين الثاني سنة ألف وسبعماية كما ذكرنا أعلاه إيضاح ذلك.

حجة عرنتا من الأمير علي منصور قيد بيه

الداعي لتحريره وهو أن يوم تاريخه قد بعنا إلى محبّنا القس فيلبس ريّس دير مار إشعيا الموارنة الجلّ واقصفه الذي يخصونا ويعرف مكانهم في مزرعة عرنتي مبلغ قدره وبيانه من القروش الأسديّة الرايجة السلطانيّة ماية وعشرة غروش. وقبضنا من محبّنا المذكور الثمن المحرر بالكمال والتمام بمجلس وعقد واحد من دون بقي لنا بذمته بارة الفرد. وقد صار الجل والقصفه ملك الدير المذكور دون ملكنا يتصرف بهم حسبما يشاء ويريد كتصرف أصحاب اللأملاك بأملاكهم وذوي الحقوق بحقوقهم، لا يشافعه مشافع ولا يدافعه مدافع. وما أدرك لهذا البيع من داعي أم مدعي من عيالنا حيث يجب الضمان شرعاً ومهما إجا من الأحوال أميريّة لازم الدير المذكور بيعاً وشراء صحيحين شرعيين خاليين من كل شرط مفسد برضى وقبول من الجانبين ومناظرة أصحاب الخبرة. يحدّه من القبلة الساقية ملك الدير، ومن الشرق جرجس كنعان، ومن الغرب بطرس مارون، ومن الشمال ملك الدير.

حُرر في شهر تشرين الأول سنة 1853.

المنسوب إليه

علي منصور

حجة جورة عرنتا من الست بدر السما أرملة الأمير علي منصور قيدبيه في جورة البلوط

وجه تحريره أنه بتاريخه حضرت لدى شهوده سعادة الست بدر السما حسن أرملة المرحوم الأمير علي منصور قيدبيه من قرية برمّانا من الطائفة المارونيّة وأقرّت إقراراً صحيحاً شرعيّاً وهي بحالة تعتبر شرعاً بأنها باعت من فقرا دير مار إشعيا المعروف للطائفة المارونيّة الكائن مقامه بقرب قرية برمانا بواسطة ريس الدير المرقوم الأب يعقوب البعبداتي وهو ريس الدير المشار إليه إشترى من سعادتها بمال فقرا الدير المحرر جميع القطع الأرض الآتي بيانها الكائنة بخراج جورة البلوط بالمكان المسمّى عرنتا المتصلة للبايعة المسطرة بالشرا الشرعي من حياة المرحوم إبن عمها الأمير علي منصور بموجب صك مؤرخ في 15 شعبان سنة 1274 الموافق 30 آذار سنة 1858 الواقعة كلها من أصل نومرة 128... 120 خاص المبيع المحرر قيراط 18 ... 12 فالقطعة إلا من شيء عطل يحدّها من جهاتها الأربع وقف الدير المذكور، والقطعة الثانيّة سليخ وزيتون وخرنوب، يحّدها من حهاتها الأربع وقف مار أشعيا المسطر، والقطعة الثالثة سليخ وغرس زيتون ومن ضمنها بركة ماء يحدّها من جهة الشمال ملك موسى إليّا ومن الجهات الثلاث وقف الدير المحرر، والقطعة الرابعة توت ومختلف مكانها الجلّ الكبير والخندق يحدّها شرقاً ساقية ما شتويّة ومن الجهات الثلاث وقف الدير المحرر، والقطعة الخامسة توت ومختلف مكانها الجلّ الكبير والندق يحدّها شرقاً ساقية ما شتويّة ومن الجهات الثلاث وقف الدير المحرّر، والقطعة الخامسة توت ومختلف بمكان عرنتا يحدّها شرقاً الوقف المسطر وقبلة الوقف المحرر وتمام ملك موسى إليّا وغرباً ملك البايعة والفاصل حايط وشمالاً ملك موسى إليّا، القطعة السادسة بمكان جلّ الوردة توت يحدّها من جهاتها الأربع وقف الدير المرقوم والقطعة السابعة سليخ في الشميس ومختلف وزيتون يحدّها قبلة ملك البايعة والفاصل صخر كبير وتمامه ملك موسى إليّا ومن جهات الثلاث الباقيّة الوقف المسطر. تمت حدود هذا المبيع خمسة آلف وثمانمايّة غرش قد قبض من يد حضرة الريس

المرقوم من المال الوقف المشار إليه ليد سعادة البايعة قبضة واحدة بمجلس عقده ولم يبق للبايعة في الثمن المحرّر بارة الفرد بيعاً وشراء.

صحيحين شرعيين باتين لازمين مرعيين صادرين عن رضى وقبول بالتسلم ومن ثمّ قد صار هذا المبيع ملكاً لفقرا الدير المشار إليه يتصرفوا فيه كيف شاءوا وبياناً للواقع.

حرّر هذا الصكّ تحريراً 10 تشرين ثاني سنة 1889.

المقرّ بما فيه　　　　**بدر السما حسن**

أرملة الأمير علي منصور قيد بيه
برمانا

نومره 1105

إنه بناء عليه توجّه إلى هذه المحكمة يوسف أفندي يافي بعد إعطاء القرار منها وسماعه قرار حضرة الست بدر السما البايعة المشار إليها وإقرار حضرة الأب القس يعقوب بعبداتي المشتري لوقف الدير الموما إليه بحسب رياسته بثمن خمسة آلاف وثمانماية غرش مقبوض ليد البايعة كما يستبان من الإفادة المدرجة قفاه فلذلك وإتماماً للنظام العلي جرى قيده بسجلّها ليكون العمل بموجبه وفارس ملحم راجل كفل التواطي والدين السابق بموجب صك.

تحريراً في 20 ربيع الأول سنة 1307 و 20 تشرين الثاني سنة 30.

حيدر منصور، عضو برهيم بو عزّ الدين، ريس سليم باز

إنـه بنـاء علـى قـرار المحكمـة توجهّت لبيـت حضـرة السـت بـدر السـما المشـار إليهـا الكـاين فـي برمانـا وصـادقت حضـرتها علـى حجـة البيـع بهذا الصـكّ ويقبض الثمن وان الختم ختمها تحريراً في 31 تشرين الأول سنة 305.

وصــادق أيضــاً حضــرة الأب يعقـوب بعبـداتي ريـس ديـر مـار اشــعيا المشتري على قبوله الشرا. بالعقارات المدرجة باطنه.

حجة عرنتا من الأمير أمين قيدبيه

علم ثمن العودة الذي تعرف بإسمنا بعرنتا وصارت من حدّ تاريخه أدناه مار اشعيا الموارنه:

حمل جوّي	برّي	عمار	
028	000	000	جوّي توت
000	1560	000	برّي كرم عريش مشمش زيتون رمان لوز عطل وسليخ
000	000	3300	عمار حارة ثلاث حدود وبيت على عامودين جنب الحارة
028	1560	3300	

جميعاً ثمانيّة وعشرين حمل ورق جوّي وبرّي وبألف وخمسمايّة وستين غرش وعمار بثلاثة الألف غرش وثلثمايّة غرش.

الداعي لتحريره،

إنه يوم تاريخه قد بعنا ما هو بيدنا وتحت طلق تصرفنا ويسوغ لنا بيعه شرعاً المتصل إلينا بالإرث الشرعي من حياة المرحوم والدنا لحين صدوره ومنقل إليه عزيزنا القس سلواني ريس دير مار اشعيا الموارنة وذلك المبيع عمّا هو محرّر أعلاه أي العودة الذي تعرف بإسمنا بمزرعة عرنتا الذي وقتئذ بيد جرجس كنعنان وما حوتها من أغراس توت وكرم وتين وسلخ وزيتون وعطل ولوز وليمون ورمّان

وعمار وما حواهم من شقف وأخشاب وأحجار وأرض الكاينة بالمحلات المذكورة من ما وشم هوا وحدودهم وبكامل وسومهم حسب وضع يدنا عليهم المعلوم لذلك العلم الشرعي شهرة ووصفاً وعينا وصدوراً في جميع الحالتين والجهات بيعاً وشراء صحيحين شرعيين قاطعين ماضيين باتين لازمين كافيين لأنواع الجهالة.

من بعد سبق لخبرة النظر والمعاقدة الشرعيّة التي جرت بيننا على الوجه الشرعي بطوع ورضا وإختيار من غير كره ولا إجبار بتسلم وتسليم شرعيين صريحين من الجانبين غب التخليّة الشرعيّة بثمن قدره لهذا البيع كلّه إحدى عشر ألف غرش وخمسماية غرش وثمانين غرش فضة أسديّة سكه سلطانيّة يقبل العمل بها يومئذ عن كل غرش أربعين مصريّة مقبوضة من يدّ الشاري دون ملكنا لا يعارضه معارض ولا ينازعه منازع يتصرف به حسبما يشاء ويريد تصرف ذوي الأملاك بأملاكهم وذوي الحقوق بحقوقهم وما أدراك هذا المبيع الشرعي من شفعة أم تبعة فضمانه علينا ومهما جاء من مال الميرة السلطانيّة لازم ذمة الشاري المذكور وقد حررنا هذا الرقيم الشرعي بيده لأجل البيان والإحتياج إليه وجرى في شهر تشرين آخر سنة 1846.

نشهد بصحة ذلك المنسوب إليه

علي أمين قيدبيه

حجة أنطلياس من الأمير أمين منصور أبي اللمع

سبب تحريره وموجب تسطيره أنه يوم تاريخه أدناه بحضرة شهوده المرقومة أسماؤهم بذيله قد بعنا ما هو بملكنا وبمطلق تصرفنا الشرعي قيراطاً واحداً من أصل أربعة وعشرين قيراطاً في العقار الشهير بملكنا في انطلياس الكاين في المحل المسمّى بالزور الذي هو ثلاثة دواوير المشتمل على عمار مسقوف بالجذوع والأخشاب وأغرس توت وخلافه والعمار مكانه في المحل المسمّى بحارة قبيزه الذي هو الآن بتسلم الشريك شراكة مساقاة منصور... فالدوارة الأولى يحدّها شرقاً ملك حضرة بنت عمنا وشمالاً ملك أولاد حبيب أبي فرحات وتمامه النهر قبلة وغرباً

ملك جناب الأمير نجيب بشير أحمد وتمتمه الدوارتان المباعتان الذان ضمن الصك. والدورة الثانيّة موقع مكانها تحت ملك جناب بالأمير نجيب الموما إليه وهو الجلّ المشتمل على اغراس ، يحدّها قبلة وغرباً ملكنا وشمالاً الدوارة الكبيرة المذكورة أعلاه وشرقاً ملك الأمير نجيب المشار إليه. والدوارة الثالثة الواقع مكانها فوق ملك الأمير نجيب المرقوم وهو الجلّ المحرّر تحت الطريق العام، يحدّها شرقاً الطريق المحرّر وشمالاً ملك حضرة بنت عمنا وغرباً الأمير نجيب المذكور وقبلة ملكنا الذي بتسليم طنوس أسعد من حافظ هذا الشرعي قدس الأب يشوع الرئيس العام على الرهابنة الأنطونيّة وهو إشترى منا ذلك بثمن هو ثمن المثل ومنتهى الرغبات قد هذا المبيع ألف واثنا وأربعون قرشاً ونصف القرش من مال الفقراء الرهبنة المحررة والغرا لها مقبوض هذا الثمن من يده لدينا تماماً من دون أن يبقى لنا ذمته من ذلك قرش واحد بيعاً صحيحاً شرعياً وشراء قاطعاً مرعياً مشتملين على الأركان الشرعيّة والفرائض المرعيّة بحكم التحليّة الشرعيّة. ثمّ إنه غب إتمام هذا العقد ولزومه وإنبرامه بعنا من حافظه الأب المشار إليه بعقد وصفقة ثانيين الثلاثة وعشرين قيراطاً الباقيّة لنا شركة بالقيراط الواحد في العقار المعين والمحدود أعلاه بجميع حقوق الظاهرة ومنافع شرعيّة بالقيراط الواحد في العقار المعين والمحدود أعلاه بجميع حقوق الظاهرة ومنافع شرعيّة وهو قد إشترى منا ذلك لفقر الرهبنة بمالها بثمن هو ثمن المثل ومنتهى الرغبات قدره عن هذا المبيع أربعة وعشرون ألف وواحد وستون قرشاً ونصف القرش مقبوض هذا الثمن من يده لدينا تماماً كوننا إستوفيناه من ذمته بتتمته بالكمال والتمام بيعاً صحيحاً شرعيّاً وشراء قاطعاً مرعيّاً مشتملاً على الأركان الشرعيّة بالإيجاب والقبول والتسليم والتسلّم بحكم التخلية المرعيّة من الجانبين منّا ومن المشتري المرقوم خاليين من كل شرط مفسد ومن كل ما يوجب بهذا الفساد فمن صار جميع العقارات المعنيّة والمحدودة بجميع حقوقها ورسومها ومواقفها ومستملاتها مع كلما يعرف بها ويعزى إليها من حقوق ظاهرة ومنافع شرعيّة مع كل صفّ هو قليل وكثير ملك فقرا الرهبنة المحررة يتصرف بها الناظر الشرعي والمتولي عليها تصرف تملك من دون منازع ينازعه

ولا معارض مع المقصل الذي قدام البيت المعين أعلاه كذلك جب الصبير ويدفع المشتري مال الميري مع ملاحيقه الشرعيّة قد ما هو موظب على كامل البيع وبياناً للواقع فيه حررنا في 12 شهر نيسان سنة 1867.

شهود الحال:

جرجس نعمه داود	**يونس راجح**	**داود الشدياق**
	من برمانا	المقر بما فيه أمين منصور أبي اللمع

التصديق:

إنه لقد حضر أمامنا بمجلس القضا الشرعي كل من البايع عزتلو الأمير أمين منصور قيدبيه ومن المشتري حضرة الأب القس يشوع رئيس عام الرهبنة الأنطونيانية وتصادقاً على المتضمن بهذا الصكّ من المعاقدة الشرعيّة بأركانها شرعاً بربيع أول سنة 1284 و5 تموز سنة 1867. قيدت بدفتر نومره 3 بوجه نومره 8.

2. دير مار يوحنا القلعة – بيت مري

في سنة 1748، إشترى الأمير يوسف مراد القلعة القديمة في بيت مري ووهبها للرهبانيّة الأنطونيّة حيث شيدت عليها دير مار يوحنا. وهنا نص الحجة:

"بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين،

هذا ما تعهدنا به على نفسنا إلى القس سمعان عريض الرئيس العام ورهبانه الأنطونيانيين أنهم يعمروا ديراً جديداً في بيروت العتيقة في أرض بيت مري وأشرطنا لهم على نفسنا برضى وقبول أن نبتاع القلعة وأرضها من أصحابها ونوهبها لهم هبة لا ترد ولا نكلفهم من ثمنها شيئاً وما يلزم من الخشب الكبير لا نكلفهم من ثمنه شيئاً ونعمل لهم بيراً للماء من كيسنا حفره وبنيانه ونعمل لهم أتون من كيسنا ووهبنا لهم ربع مزرعة عين الباردة من غير ثمن يعملوها ويأخذوا نصف

غلتها والسليخ التابع المزرعة يتناولون ريعه بتمامه. ونعطيهم ممشا فدان في البقاع بغير قسم. وشرط عوايد الدير الماعز تكون بلا عدد والتوت والكرم وجميع أملاكه بنصف ميرة والمسطرة الضيعة والشركاء أن كثروا أم قلّوا بنصف أسامي . وإذا أرادوا قنية الرزق في الساحل نساعدهم ونأخذ الرزق مشرك فيما بيننا وبينهم. والتجرى مرفوع عنهم منا ومن أولادنا ومن زلمنا. وإذا أحد تسطى عليهم أم على صحتهم نطلع من حقه ويكون لهم علينا الحماية والرعاية بكل شيء. ومزرعة عين الباردة بريها متروك دهراً وهو الذي تعهدناه على أنفسنا ورضينا أن يكونوا مقيمين في هل مطرح مدّة الدهر لا يصير تغيير ولا تبديل لا منّا ولا أولادنا ولا أحد من سلالتنا وكتبنا لهم هذه الحجة الصحيحة الشرعيّة على أنفسنا برضانا وإختيارنا من غير كره ولا إلزام. وأعطيناهم على ذلك قول الله ورأي الله والخاين يخونه الله. لا تغيير ولا تبديل فيما نحن ذاكرين. وحررنا هذه الوثيقة لأجل البيان سنداً يدهم لأجل الإحتياج إليها. وخطنا هذا وختمنا يشهد عليها. والله."

حرّر ذلك وجرى في شهر شوال سنة 1162 هجري (17م) وأمرنا كلمن أراد يحط شهادته في هذا الصك فهي مقبولة علينا.

كاتبه نفسه صحيحاً

[مكان الختم] **يوسف مراد**

محفور على الختم:

يا ربّ الطف بعبدك يوسف

3. دير مار يوسف في زحلة

كانت زحلة وقسم من البقاع تحت ولاية الأمراء اللمعيين. وكانت لهم الأملاك الواسعة هناك. ففي سنة 1773، وهب الأمير بشير أبي اللمع، رهبان دير مار شعيا الأنطونيين أرضاً في زحلة ليشيدوا عليها ديراً صغيراً وكنيسة، كما وهبهم بعض الأملاك في زحلة.

الهدف من هذه الوقفيّة هو تشييد دير في زحلة يأوي إليه الرهبان عند ذهابهم إلى البقاع وكنيسة لخدمة الموارنة المقيمين في زحلة وخاصة شركاء الأمراء. وهكذا كان. قبلت الرهبانيّة الأنطونيّة الوقفيّة. وشيدت أنطوشاً في زحلة وقامت بخدمة الموارنة هناك.

وهنا نصّ الوقفيات، كما هي مدونة في سجلّ دير مار شعيا للرهبانيّة الأنطونيّة:

حجة أنطوش مار يوسف من الأمير بشير

وجه تحريره هو أن وقفنا إلى ديرنا مار اشعيا الموارنة عن يدّ عزيزنا قس إبراهيم ريس عام وعزازنا الأنطونيين الموضع المعروف فوق جبانة النصارى في زحلة، وأمرناهم يعمرو كنيسة وأنطوش تابع ديرنا المذكور لأجل نظام رهبانهم إلى زحلة والبقاع ولكي يلفوا إليه، وقد وقفنا الموضع بخاطرنا وتمام رضانا وقفاً مؤبداً وحبساً مخلداً. وقد أشرطنا على عزازنا الرهبان أن إذا طلبوا منّا مواضع في أرضنا حتى ينصبوا كرم أو توت أو تزرع نعطيهم ولا نعز عنهم، ونعاملهم في الميرة حسب مسطرة زحلة لهم علينا الحماية وكتبنا بيدهم هذه الحجة لأجل البيان والإحتياج إليه صار الموضع المعين أعلاه ملكهم إلى ديرنا ورهباننا ما أحد له معهم مقارش ولا معارضة.

في أول نيسان سنة 1770 هجري.

قابله على نفسه

بشير أبي اللمع

حجة شرطيّة في الطاحون من الأمرا

هو أن أعطينا قول إلى حضرة عزيزنا القس برهيم الريس العام ورهبان ديرنا مار اشعيا إذا طلع طاحون في البستان الذي بعناهم إياه في زحلة يعمروها بيننا وبينهم بالنصف يكون لنا النصف ولهم النصف مهما تكلفت بالنصف وجميع ما دخل بالنصف تكون تبع ديرنا مار اشعيا. كتبنا لهم ذلك سنة 6 بيدهم لأجل البيان والإحتياج إليه. حرر سنة 1179.

الأمير بشير أبي اللمع

حجة بستان زحلة من الأمرا

هو أن بعنا إلى أعزازنا رهبان دير مار اشعيا نصف بستان الفواكه الذي لنا في زحلة فوق جسر الكرك ماء وهواء مبلغ قدره مايه وخمسين قرش في تتمين عزيزنا أبو حسن شرف الدين. قبضنا منهم ثمن المذكور دفعه واحدة. لم تبقا عندهم درهم الفرد. وصار نصف البستان المذكور ملكهم يتصرفوا فيه حيث شاؤا وأرادوا ومهما من شفعه أم تبعه هو علينا مال السلطان لازم ذمّة المذكورين بيعاً صحيحاً شرعياً لا رد فيه معاد خالي من الكره والعناد. من جهة المال شارطناهم أنهم يحطوا نصف مال مثل عوايد رهبان الروم في بستان زحلة. صار لهم نصف الشلش ونصف الغلة ولنا كذلك والأكلاف علينا وعليهم في النصف وصار الشرط أنهم يعمروا في البستان مهما صار عندهم شركا ويكون على زلمة فريضة واحد ذهب ثلاث أرباع عوائد زحله. كتبنا ذلك لأجل البيان والإحتياج إليه. حرّر ذلك في 1180 كذلك المحوره الذي للبستان تبع المبيع المذكور.

أمير بشير قيدبيه

حجة ثانيّة في بستان زحله

هو أن بعنا عزازنا رهبان دير مار اشعيا الموارنة البستان الفواكه الذي لنا في زحله فوق جسر الكرك والمحوره الذي في البستان ماء وشم هواء مبلغ قدره ثلاثماية وثلاثين قرش في تتمين أبو حسين شرف الدين. قبضنا منهم الثمن المذكور بالتمام دفعة واحدة، وصار الموضع المذكور ملكهم يتصرفوا فيه حيث شاؤا وأرادوا مال السلطان لازم ذمة المذكورين بيعاً صحيحاً شرعيّاً خالي من الكره والعناد. كتبنا لهم ذلك سنداً بيدهم لأجل البيان والإحتياج إليه.

حرّر ذلك في شهر نيسان سنة 1180 والشركا الذين يكونوا آخذين البستان على كل زلمي فريضة ثلاث قروش إلا ربع عوايد زحله صح.

أمير بشير قيدبيه

حجة بورة عند البستان من الأمراء

هو أن إلى عزيزنا القس توما ريس مار اشعيا الموارنة شقفة الأرض الذي لنا فوق بستانهم في زحله تحت قنا الطاحون ومطرح العرضية مبلغ وقدره وبيانه خمس قروش قبضنا الثمن دفعة واحدة ولم تبقى عنده جرهم الفرد صارت ملكه مع بعض أملاكه وذلك بيعاً صحيحاً شرعيّاً لا شرط فيه ولا معاد مال السلطان لازم ذمّة المذكور كتبنا ذلك لأجل البيان حرر في سنة 1185.

أمير بشير قيدبيه

4. دير مار إلياس في أنطلياس

كنيسة دير مار إلياس في أنطلياس مزار وطني شهير. ومار إلياس له إكرام خاص عند الدروز. يقسمون عليه كما يقسم المسيحيون. ويطلبون بشفاعته

في الملمات كما يقومون بزيارته في المناسبات. إنطلياس كانت تحت ولاية الأمراء اللمعيين. قسم كبير من أملاكها كان موزعاً بين الأمراء اللمعيين والمشايخ الخازنيين. أملاك اللمعيين جنوب البلدة تتصل بمنطقتي مزهر والمجذوب اللتين كانت ملكاً للأمراء اللمعيين. لم يتملك اللمعيون فقط في أنطلياس إنما أقاموا فيها. وكان لمار إلياس محبة خاصة في قلوبهم. فلجأوا إليه في الملمات، وصلوا في كنيسته، وقدموا له النذورات... حتى إن تاريخ الرهبانيّة الأنطونيّة يذكر لنا أن الست أم ملحم من آل لمع دار بكفيا، والست أم علي والست أم حسين من أل لمع دار برمانا قد قدمن التقادم لمار إلياس.

وإلى جانب مار إلياس أنطلياس شيد اللمعيون مدفناً خاصاً بهم ولا يزال قائماً حتى أيامنا الحاضرة.

5. دير مار روكز في الدكوانة

دير مار روكز في طهر الحصين، بالقرب من الدكوانة، تمّ تشييده على أنقاض حصن عسكري قديم، يرجع تاريخه إلى زمن المردة والصليبيين والإرسلانيين. فبعد أن إشترى أملاك المنطقة بيت الخازن من الدروز، وهبوا قسماً منها ما بين سنة 1700 و 1705 إلى الرهبانيّة الأنطونيّة وإلى دير مار شعيا بالذات.

وفي سنة 1762 تمّ تبادل الأملاك بين المطران بطرس الحاج بطرس وبين الرهبانيّة الأنطونيّة. فالمطران كان يملك قطعة أرض في أنطلياس بادل بها مع الرهبانيّة الأنطونيّة في ضهر الحصين من أجل تشييد دير يسكن فيه. فبعد أن تمّ الإتفاق بين الفريقين: "وكل منهم وقع صك المرقوم بخطة وختمه. وقدموا معروضاً إلى الأمير بشير المكنى بأبي شهاب اللمعي إبن الأمير عبدالله. وجنابه أجاز الصك المذكور، أمر أن يجري بموجبه ووقع عليه بإمضاه وختمه."

وبعد أن شيد المطران بطرس الحاج بطرس قسماً من الدير طلب في أواخر سنة 1767 إلى الرهبانيّة الأنطونيّة أن تتسلمه. تسلمته الرهبانيّة، وأكملت البناء وإشترت لها أملاكاً وصار من الأديار العامرة بالرهبان والنشاط.

6. دير مار سمعان في عين القبو

في سنة 1750 سلّم المطران يواصاف البسكنتاوي دير مار سمعان في عين القبو إلى الرهبانيّة الأنطونيّة بموجب صك موقع منه. كان الدير مخصصاً للراهبات. وبعد قرار المجمع اللبناني بفصل الرهبان عن الراهبات، تمّ تسليمه إلى الرهبانيّة الأنطونيّة. ما أن تسلمته الرهبانيّة حتى وسعت البناء، وإشترت له الأملاك، وأغدق عليه بعض المؤمنين التقدمات. ومن الذين وهبوا أملاكاً لدير مار سمعان عين القبو، الأمير مراد أبي اللمع الذي قدم البستان والأرض المجاورة للدير. وخصصت الرهبانيّة بعض أملاكها في زحله لدير مار سمعان في عين القبو. ولما كان الأب إبراهيم عون في عمار المطحنة في حوش الزراعة شكاه حساده إلى الأمير بشير أبي اللمع. فأصدر أمراً بتوقيفه عن متابعة العمل. فعرض عليه الأب إبراهيم حقيقة الأمر قائلاً:

"بعد الترحمة. نعرض أولاً أننا تشرفنا بوفود مرسوم سعادتكم الشريف وفهمنا فحواه السامي وحمدناه تعالى لإنشراح خاطركم نعرض ثانياً حين إبتدينا في عمار الطاحون الحديثة في زحله في أرض الرهبنة وإذا كانت أرض من سكر العتيق إلى السكر الذي جددناه لمرور الماء فيه إلى الطاحون المذكورة مشتركة لجملة أمراء من محسوبي سعادتكم آل أبي اللمع وبعض الفلاحين من زحله فإقتضى الأمر اننا ترجينا بالسماح عن هذه الأرض فالبعض وقفوا للرهبانيّة وجناب الأمير حيدر إسماعيل أعطانا قطعة الأرض التي تخصه في المحل المذكور بشرط أننا ننصبها محورة النصف للرهبانيّة والنصف لجنابه والذي يخص الفلاحين كان مغروساً كروماً فإشتريناه منهم بموجب حجج شرعيّة ودفعنا لهم الثمن ستماية قرش وصرنا

كل عام ندفع الأموال الأميريّة وقصينا أغراس الكرم وصار هذا المحل جميعه من إبتداء السكر الجديد إلى الطاحون مع الأرض التي بين السكرين مخصوصة في رهبانيّة سعادتكم كما سبق. بعضها مشتري وبعضها وقف من دون شرط وبعضها وقف بشرط وكلها بموجب حجج شرعيّة وإذ نفذ منّا جملة أكلاف في عمل السكر الجديد فقصدنا ننصب هذه الأرض المذكورة بين السكرين محورة حيث كلها صارت ملك الرهبانيّة كما تقدم (هنا بعض الكلمات غير المعروفة) "إلى أن يقال فيه" بإيراده من مال الرهبنة والآن أرسلنا رهباناً من قبلنا ليشتغلوا بهذه الأرض المذكورة لأجل نصب المحورة في حينه فرجع الرهبان وأخبرونا أنه صدر أمر سعادتكم في عمل هذه الأرض ونصبها محورة بإسم سعادتكم فحين فهمنا ذلك بادرنا بتقديم هذا الإعراض لشرح واقعة الحال كما هي كل شيء راجع لأمركم وعدلكم الشهير وعلى كل حال جميعها وكلما يخصها رهينة أمركم السامي فنرجو التشريف بما يحسن الأمر الكريم وخلد الله أيامكم العادلة للدوام أفندم. في 5 تشرين الثاني 1832.

الختم

إبراهيم خادم عام أنطونياني

فكتب من لدن الأمير علي هذا العرض لجناب الشيخ وردان الخازن كان حكماً من طرف الأمير المشار إليه ما نصّه:

نخبر خوتكم بإطلاعكم على هذا المعروض تعرضوا لدينا بحقيقة هذه القضيّة في 9 تشرين الثاني سنة 55 هجري.

الختم

فأجاب جناب الشيخ وردان الخازن المشار إليه على نفس المعروض ما نصّه:

"أفندم سلطانم ولي نعمتي المعظّم"،

من بعد تقبيل نيالكم الشريف في أبرك وقت تشرفنا بأمركم العالي بالفحص عن هذه الأعراض بحسب أمركم الكريم سألنا أصحاب الخبرة فوجدنا حقيق كما متضح لدى سعادتكم وكل شيء راجع لأمركم وأدام الله وجودكم أفندم. في غرة سنة 55 هجريّة.

الختم

عبدكم وردان الخازن

جواب سعادته على نفس المعروض:

حضرة الأخ العزيز الشيخ وردان الخازن المكرم،

نظرنا أعراضكم هذا بالفحص وأنه حقيق عارضين لدينا حيث ذلك تمشوهم حسب عاداتهم وهذه القطعة تبقى بيدهم وأما السدّ على حاله وهذا كفاية في 3 كانون أول سنة 55 هجريّة.

الختم

بشير شهاب

ولدى وقوف الشيخ وردان الخازن وكيل الأمير بشير أبي اللمع على حقيقة الأمر ورأي سعادته بادر فوراً إلى تتميم أوامر الأمير بشير أبي اللمع بأن أوعز إلى الرهبان بمتابعة عملهم ورد دعوى المدعين على الرهبان.

7. دير مار إلياس – قرنايل

في سنة 1749 قدّم الأمير يوسف مراد أبي اللمع بيتاً وأرضاً إلى الرهبانيّة الأنطونيّة بشخص رئيسها العام الأب سمعان عريض. فالأب المذكور بنى كنيسة على إسم مار إلياس وشيد أنطوشاً أو ديراً صغيراً. ويذكر التاريخ أن الأمير يوسف مراد خاطب الأب سمعان عريض قائلاً: إنه يرغب في بناء الكنيسة على إسم قديس إشتهر بالشجاعة والزود عن حرمة دين الله أكثر من جميع الناس. فأجابه الأب سمعان لا يوجد أشجع من القديس مار إلياس الحيّ ولا أغير منه على ناموس الرّب. فقال له الأمير أتحفني بترجمة سيرة حياة هذا القديس الغيور. أجابه الأب سمعان سمعاً وطاعة أيها الأمير. فقدّم له مخطوطة فيها ترجمة حياة مار إلياس. ولمّا بدأ بقراءة سيرة هذا القديس أخذه الإنذهال والعجب. وبعدما رأى صورته حينئذٍ صدر أمره ببناء الكنيسة على إسم القديس المشار إليه. وتوّطدت علاقة الصداقة بين الأمير يوسف مراد والأنطونيّة. وأمر أن يدفع معاش الراهب الذي يقوم بخدمة شركاء الأمير في قرنايل "غرارة حنطة. وخمسة عشرون رطلاً زيتاً. وخمسة وعشرون رطلاً دبساً. وعلى كل شريك أوقيّة ونصف حرير." هذه الصداقة لم تتوقف بين الأمير يوسف مراد ورهبان دير قرنايل عند الماديات فقط، إنما تخطتها إلى العلاقات الروحيّة والإجتماعيّة. وبعد زمن يسير دخل اللمعيون في قرنايل في الدين المسيحي. وأول من تنصّر منهم كان الأمير بشير إبن الأمير حسن يوسف مراد، ثمّ شقيقه الأمير علي، ثمّ بقيّة الأمراء. علماً أن أصل الأمراء اللمعيين في قرنايل هم من المتين، ومنها نزحوا إلى بيت مري.

❖ أديار الرهبانيّة اللبنانيّة المارونيّة

1. دير مار أنطونيوس – بيت شباب

هذا الدير سلّمه بيت الأشقر إلى الرهبانيّة اللبنانيّة في عهد الأمير إسماعيل قيدبيه أبي اللمع كما جاء في روزنامة الدير: "إن هذا الدير كان قبلاً

مسكن رهبان وراهبات كباقي أديرة العبّاد في الزمان السابق غير أنه معروف أصل منشأه من المشايخ بيت الأشقر من بيت شباب. فقبلما أن تسلّمت الرهبانيّة هذا الدير من سنتين صار إختلاف ما بين الرهبان العبّاد سكّان الدير حتى أنه آل إلى الخراب من قبل الإختلاف فلزم الأمر أن بيت الأشقر المذكورين برضى الأمير إسماعيل قيدبيه الأفخم حضروا جميعهم لعند الأب شربل مدلج الذي كان أب عام الرهبانيّة ويفمّ واحد صار الرضى منهم وسلّموا الدير للرهبانيّة بموجب حجّة شرعيّة. وكان ذلك في زمان المطران فيلبوس الجميّل الكلي الشرف والإحترام. ثمّ إنضمّ بأمر ورضى السيد المشار إليه قاموا (نقلوا) الراهبات ووضعوهم بمحل منفرد عن الدير. والرهبان منهم دخلوا في الرهبانيّة مثل الأب جرمانوس الأشقر الذي توفّى في شيخوخة صالحة في الدير المذكور بعد أن جاهد الجهاد الحسن في الرهبانيّة. والأخ مبارك دخل الرهبانيّة الحلّبية وقضى ما بقي من حياته بسيرة رهبانيّة حقيقيّة. ثمّ إن الأب العام المذكور مع المدبّرين باشروا في عمار الدير الذي هو الآن كون الدير كان قبلاً عند كنيسة مار أنطونيوس الذي هو الآن مدرسة لعلم أولاد بيت الأشقر كما معيّن لهم بحجتهم مجاناً. ومن هناك وصاعداً إبتدا الريس العام والآباء المدبّرين مع جمهور الرهبانيّة بالأعتناء في عمار الدير والكنيسة وإشترى أملاك إلى غير ذلك."

(نقلاً عن رزنامة الدير)

وأعلن الأمراء علي وفارس وإسماعيل أبي اللمع عن رضاهم بتسلّم الرهبان اللبنانيين دير مار أنطونيوس في بيت شباب، وكتبوا إعلاناً هنا نصّه:

"وجه تحريره: هو أنه أعطينا وسلّمنا دير مار أنطونيوس النبع في قريّة بيت شباب إلى حضرة أعزازنا الرئيس العام القس عمانويل الرشماوي ومدبرينه القس مرقس الكفاعي والقس شربل مدلج والقس إجناديوس الشبابي والقس رفائيل الحاقلاني وجميع جمهورهم الرهبان اللبنانيين يتصرفوا في الدير المذكور وجميع أرزاقه حسب أديرتهم. لا عليهم مدعي ولا معارض يعارضهم. وأعطيناهم قولاً ثابتاً

إننا لا نبدلهم بغيرهم ولو كان من جمهورهم إذا كان منحرف عن طاعة رؤسائه أو خارج على القانون الرهباني. ولا نكلفهم سوى عوايد المطرح ولا نغيّر معهم بشيء ولا ندع أحد يتجرأ عليهم ولهم علينا الصيانة والحماية من كل من يعترضهم بوجه من الوجوه ونحصّل لهم حقوقهم بحق الله. ولا نميت لهم وهم يرافعوا دعاويهم لنا دون غيرنا، ولا نقارشهم في تدبير ديرهم وقانونهم. وإذا كان رايح رزق الدير المذكور إن كان بيع أم رهنيّة نردّه للدير بحقّ الله. وكتبنا لهم متمسكاً بيدهم حتى يكونوا مطمأنين القلب والخاطر من سائر الوجوه.

تحريراً في 17 أيلول 1198 هجريّة توافق 1784 مسيحيّة.

صح صح. ورزق الدير الذي منباع من هل الدير. الذي يريد يأخذ دراهمه ويرد الرزق الذي شاريه تبع خاطره."

علي، فارس، إسماعيل

2. دير مار مخايل – المتين

دير مار مخائيل – المتين سلّمه الأمير مراد أبي اللمع إلى رئيس عام الرهبنة اللبنانيّة ومدبّرها وشمله برعايته وحمايته وإسعافه. جاء في صكّ التسليم:

"وجه تحريره":

هو أنه قد سلّمنا ديرنا مار ميخائيل وجبرائيل تابع محروسة المتين إلى حضرة أعزازنا الرئيس العام القس جرجس قشوع وحضرة مدبرين الرهبنة القس إقليموس والقس رافائيل والقس نهرا الرهبان اللبنانيين تسليماً شرعيّاً كباقي ديورتهم ويتصرّفوا به كما يريدوا ولا نعارضهم فيما يخصّ تدبير الدير ولا نقبل عليهم ولا نبدلّهم بغيرهم ولهم منّا الإسعاف والحماية لهم وإلى جميع رهبنتهم لانهم صاروا لنا ومخصوصين بنا ومحسوبين علينا وصاروا تحت حمايتنا ويكونوا مجتهدين بعمار

الدير وتوسيعه في النقب والنصب والعمار. والدير المذكور له منّا المراعاة دون غيره. ولا نسمح بأن أحد يتجرأ عليهم أو يضاددهم في نجاح ديرهم أو هدم قوانينهم كائناً من كان بشرط أن يكونوا شيئاً واحداً مع المطران يوصاف كما صار الإتفاق بينهم والمطران المذكور يكون مختص بنا دون غيرنا. وبعد وفاته يكون مطران عوضه من رهبنة دير طاميش يدّبر الراهبات ويكون مختصّ بنا. والمطران المذكور يكون منتخباً من الرئيس العام والمدبرين صح. كاتبه "عن السجل المرقوم"

الختم

مراد

3. دير مار جرجس – الناعمة

في سنة 1756 تسلّمت الرهبانيّة اللبنانيّة من الشيخ كنعان أبي نكد أحد أعيان الدروز أرضاً في الناعمة بموجب صكّ شرعي، هذا نصه:

بسم الله الرحمن الرحيم

سبب تحريره وموجب تسطيره

وهو أننا أعطيناه إلى حضرة أعزازنا الرهبان اللبنانيين وهم القس جرجس قشوع الرئيس العام ومدبرينه المعروفين القس إقليموس والقس رافائيل والقس نهرا وجميع الرهبان القائمين هؤلاء عليهم في وقت تاريخه دون غيرهم وهو مكان دير يعمروه بأرض الناعمة وينشأوه نشأً كاملاً ويكون وقفاً مخلداً في سبيل الله تعالى ويكون ملكاً لهم لباقي ديورتهم وأملاكهم الشرعيّة ووقوفاتهم العادلة وقد أوقفنا للدير المذكور بستان المشمش وشهرته تغني عن تحديده وقفاً مخلداً للدير المذكور كباقي حدود الدير بلا ميري ولا خراج وأعطيناهم ارض مغدلا بحدودها يحدّها من القبلة من الجلالي جهة الوادي إلى مراح البركة ومن الشمال إلى نهر بستان المشمش للدير ومن الغرب من حارة الناعمة ومن الشرق إلى حدّ أرض بعورته. ومهما

زرعوا في ذلك الموضوع المذكور من قمح نبدر عليهم الكيل الشامي بقرش لا غير. ومهما جددوا ونأوا من كرم وتين وزيتون وعريش يكون ملك للدير تحت الجراج كل إثنى عشر درهم بقرش ومثمن الدرهم ست قروش ومهما كان بيدهم توت قائم أم نصب قاموه يكون بيننا وبينهم بالنصف والنصف الذي لنا نقدر عليهم حمل بقرش لا غير بعد وفاء المطعوم. وبعد كفؤ قيام التوت المذكور كل تسع سنين نقدر عليهم سنة بالمسطرة المذكورة ومهما زرعوا صحارى وزريعة في السقي والبعل ما لنا فيه شيء. ومهما كان عندهم شركاء نأخذ منهم جواله على كل رجل قرشين ونصف لا غير. والسخرة مرفوعة عنهم أي عن شركائهم وأجرائهم ورعيان عنزاتهم وعن بقرهم ودوابهم وقلم الميري موفوع عن خدامينهم وعن رعيانهم وأجرائهم وسائقيهم من بقر وماعز ودواب ونحل وعداد زيتون ومرفوع كل قلم براني من خولية ونطارة وتسفير وبلص وخدمة وإذا حدث توازيع او بلص على الأديرة لا نكلفهم نحن بشيء لأنهم سالمين ومسلمين. وإشرطنا على أنفسنا أننا لا نعارضهم في قوانين دينهم وترتيب ديرهم ورهبانهم ولا نقبل عليهم دفيعة لا من حاكم ولا من كهناء ولا من رهبان ولا من رؤساء ولا أحد في الدنيا أبداً كلها ولو كان من رهبانهم ولو جاءنا من القرش إلى الكرا ولهم منّا السعفة والحماية والصيانة هم وجميع رهبانهم كذلك كل من يدخل إلى ديرهم وكان مظلوم أو متهوم لا نسمح أن ينمسك في الدير لأجل وقار الدير لأن ناموس الدير المذكور وناموس حارتنا واحد. وكل من يتجرأ على الدير أو على الرهبان بشيء ينكد عليهم نقاصره حدّ المقاصرة ويخرج من خاطرنا ولهم عندنا الشفاعة والطماعة ونفوذ الكلمة وقيام الحرمة وعلى ما وقع عليه الشرط في باطن هذه الحجة قول الله وراي الله ومحمد رسول الله. لا تغيير ولا تبديل لا منّا ولا من كل من يظهر من ذريتنا لأن ذلك الشرط مخلد بذلك القول المعهود وكل من غيّر أو بدّل عن ما نحن شارحون من ذريتنا يكون محروم من جميع رزقنا المسمى بهذا الدير ولأجل ذلك القول الصادق والتكرير الواثق حررنا لهم هذه الحجة وجميع شروطها بإسمنا وختمنا إثباتاً لصدق قولنا وقد جرى ذلك برضانا وصحتنا وصحة عقلنا وصفاوة فكرنا من غير عبطة ولا تكلف وعملنا

تلك الشروط علينا في سبيل الله تعالى وقفاً عنّا وعن الذريّة تحريراً في شهر جمادي الأول سنة 1170 هجريّة التي توافق مسيحيّة سنة 1756.

الفقير إلى الله تعالى

"الختم **كنعان نكد**

الحمد الله وحده:

عرضت علينا هذه الحجة الشرعيّة فمع الإقرار فقد صح إثباتها ولا يجوز تغيير ولا تبديل والحالة هذه والله أعلم.

علقه للفقير

محمود بن منصور

على أرض هذا الوقف شيّدت الرهبنة اللبنانيّة ديراً على إسم القديس جرجس في المحّل المعروف بقبو يوسفيه في منطقة مغدلا أي "الحصن أو المعقل" فوق الدير الحالي بمائة متر تقريباً. إلى سنة 1786 حيث إنتقلوا إلى الدير الحالي في محّلة الرويسي. كان الأمراء الدروز يحبون القديسين الأبطال كمار جرجس "إنحفر" أو مار إلياس وطلبوا دوماً أن تكون الأديرة المنشأة من قبلهم على إسم هؤلاء القديسين الأبطال. الأمير كنعان نكد، إختار شقيقاً لدير مار جرجس ثمّ لم يعجبه الدير الصغير بل خطط لاقامة دير جديد أكبر.

4. دير السيدّة – مشموشة

كان يسمى دير سيّدة الشوف. وهب الشيخ قبلان أبي هرموش وقرينة الأمير أحمد المعني أرضاً في عين الجوزة في بلدة مشموشة إلى المطران سمعان عوّاد، في تلك المنطقة لإقامة دير هناك، وبعد فترة من العمل قرّر التوقف عن

العمل والتخلّي عن المشروع فباعه للرهابنة اللبنانيّة المارونيّة. وقد باع البناء بألفي قرش. وخمسمائة قرش ثمن بستان فيه كرم زيتون وعنب وتوت. وجرى المبيع بحجة رسميّة على يدّ الموفد الرسولي إلى المجمع اللبناني المنسنيور يوسف شمعون السمعاني بتاريخ 10 آب سنة 1736.

5. مار تقلا – المروج

وفي سنة 1793 تسلّمت الرهابنة اللبنانيّة كنيسة مار تقلا في بلدة المروج من بعض المحسنين مع أملاكها. فوافق الأمير بشير أبي اللمع على هذا التسليم بموجب إعلام، هذا نصّه:

"سبب تحريره، هو أنّه وقت تاريخه سلمنا كنيسة مار المروج عليها السلام إلى حضرة أعزازنا رهبان مار مخايل عليه أشرف السلام وأنهم يلاحظوا على الكنيسة ورزقائها ومدخولها ويخدموا الرعيّة الخدمة الروحيّة. وقداديسهم أيام الآحاد والأعياد وكلما يخصهم بالروح. وحيث قبول الرعيّة حررنا لهم ذلك سنداً. وأي من تعدّى حدود السنّة المقومّة نمنعه بأي حال كان.

حرّر ذلك في سنة 1207 هجري فتوافق لسنة 1793 م.

كذلك من جهة المتوجب على الرعيّة يكون محصوله للرهبان. وأي من تهاون لا يمكنه الدخول في خاطرنا.

كاتبه

بشير بللمع

(عن الأصل المحفوظ في دير بنابيل)

وفي سنة 1798، أعطى الأمراء نصر ومنصور وبشير أبي اللمع رضاهم عن تسلم الرهبانيّة اللبنانيّة كنيسة مار تقلا في المروج هنا نصّه:

"السبب الداعي لتحريره هذه الأحرف:

هو أننا أعطينا قول وإقرار إلى أعزازنا رهبان مار مخايل بخصوص كنيسة مار تقلا المروج أن تكون تبع ديرهم مار مخايل، الكنيسة وكل ما يتبعها من أرض وكروم، ولا يكون لأحد معهم معارضة بغير الحقّ، وأيّ من بدا منه تجرّي بغير الحقّ نردعه عنهم بأي وجه كان. وحررنا لهم هذا السند لأجل البيان.

تحريراً في جمادى الآخر سنة 1213 هجري توافق سنة 1798 م"

منصور نصر

وأوقف الأمير بشير أبي اللمع على الكنيسة ربع مدخول الدكان دون أن يكون لهم الحقّ التصرّف بملكيته. "صح: أعطيناهم كما هو مرقوم لا تغيير ولا تبديل. ومن جهة الدكان عملنا للكنيسة ربع مدخوله كل سنة يأخذوه من غير أن يتصرفوا في عمار أو مقارشة هل المطرح المذكور.

تحريراً في سنة 1213 هجري توافق سنة 1798 م".

بشير بلّلمع

(عن الأصل المحفوظ بدير بنابيل)

وفي سنة 1810 حصل خلاف بين أهالي المروج وبين رهبان مار مخايل بنابيل، وأرجحه على تخلّفهم عن دفع معاليم "المرتّب" عليهم بدل الخدمة الروحيّة كما يظهر من الأوراق الآتي ذكرها. قصد أهالي المروج المومى إليهم سيامة كاهن على مذبح القديسة تقلا لخدمتهم الروحيّة بدعواهم أن لهم أتباعاً ومشاركة في بناء الكنيسة وأوقافها فدحض آباء الرهبانيّة دعواهم المذكورة ببراهين وبيّنات لا ترّد، منها شهادة المعّلم الذي بناها. ثمّ أن الأمير بللمع مالك المروج أرسل كتابة إلى الأهالي المشار إليهم يدحض بها مدعاهم ويثبّت أن الوقف وأكلاف البناء هي من عبّود سركيس من عين الزيتوني، وأن الرهبان مالكوها من نحو عشرين سنة بمعاينتهم ورضاهم، ولذلك ينهيهم عن هذا التعدّي، وأن لا

يسمعوا للناس المقلقين ويحثّهم على الإتفاق مع الرهبان كما كانوا حددوا ذلك من قبل وذلك خير لهم من كل عمل لأنه لا يرضى عن تعديّهم ولا يسّلم بساب صاحب الحقّ حقّه.

يقول الأمير:

"أولاً: مزيد الأشواق إليكم في كل خير وعافيّة.

وبعده بلغنا مرادكم ترسموا خوري على كنيسة مار تقلا والحال نحن هذا كان مرغوبنا لأجل جملة أوجه ولكن خير فإن الكنيسة والذين كانوا ساعيين في عمارها أعزازنا بيت سركيس وسلّموها للرهبنة بموجب حجّة وأنتم إرتبطوا أن الرهبان تتسلمها والآن مستمّرة في يدهم مقدار عشرين سنة وما حصل منازعة إلا الآن فقط فهذا شيء لا يمكن نسلّم فيه. المراد ترفعوا المنازعات عن أنفسكم ورأي بعض ناس مثلكم لا ينفعكم. رأينا عليكم في التسليم إلى رأي الرهبنة ولذمتهم هو الأوجب وكما ذكرنا وعرفناكم خاطرنا كذلك هم مستلمين حجة من بيت سركيس وحجة منا برضاكم فمن حيث ذلك مالكم معهم تعلّق أو تعلل أصلاً كلياً ولا نسمح بمنازعة الرهبان صح."

كاتبه

[الختم] بللمع

(عن أوراق دير بنابيل)

6. دير مار إلياس – الكحلونيّة

في سنة 1765 إشترى رئيس عام الرهبنة اللبنانيّة المارونيّة مزرعة الكحلونيّة من الأميرين شديد وموسى أبي اللمع، ولدي الأمير مراد، بمبلغ ألفين وثلاثمائة وستة وسبعين قرشاً. تمّ تحرير صك بذلك هنا نصّه:

بسم الله الرحمن الرحيم وهو حسبي وكفى به أستعين

هذا ما إشترى حضرة الرئيس إقليموس الرئيس العام اللبناني ورهبانه دون غيرهم إشتروا من جناب أفنديانتا المحترمين الأمير شديد والأمير موسى أولاد حضرة الجناب العالي الأمير مراد المحترم وهي المزرعة التي تعرف مكانها الكحلونيّة في جبة المتن بمبلغ قدره وبيانه ألفين وثلثمائة قرشاً وستة وتسعين قرشاً قبضت من يدّ الريس المذكور إلى يدّ جنابهم بالكمال والتمام ولم يبقى في ذمّة الشاري ولا بارة الفرد حدود الموضع المذكور من الغرب الساقيّة الجاريّة ناطقاً من القبلة للشمال ومن السير العاصي ومن الشرق شحارة مطل رأس الحرف مقابل الشحارة إلى الشير العاصي جبل القبلة ناطق إلى مطل حارة حمزة ومن الشمال الشير العاصي الذي في لزاق المداخن كعب حرف المزرعة المذكورة إشترى بماله لنفسه دون غيره من سائر الناس أجمعين فأباعوه بيعاً قاطعاً ماضياً ممضياً لا شرط فيه ولا فساد ولا مراجع ولا معاد بل بيع الإسلام وصحة نفوذ الأحكام. وصارت المزرعة بتوتها وعمارها وكرمها وحرشها وسليخها وحرفها وجميع ما يعرف فيها ماء وهواء ملك الشاري دون ملك جنابهم يتصرفوا فيها تصرف المّلاك في أملاكهم وذوي الحقوق في حقوقهم وما جاء من شفعة وتبعة فهي لازمة جنابهم وما جاء من مال السلطان فهو لازم الشاري بالمسطرة الدارجة عليها وهي كل أحمال قرش ميري والسليخ والكرم والحرف كل شيء خارج التوت كل عشرة دراهم بقرش وكل مثمن عشرة قروش بدرهم وعداد المعزة مرفوع عنهم وصار الشرط يحط على كل قرش ميرة ثلاث مصاري صرف وتسفير وجناب الأمير شديد وأمير موسى ما لهم عليه جوالي لا على شركاتهم ولا على أجراتهم وضمنوا لهم الحماية والصيانة من كل أمر ولا يجري عليهم توزيع مطلقاً أن لم يطلع توزيع من حاكم الديري يلحق قرشهم مثل قرش البلاد. وعلى ذلك وقع الرضا والإتفاق وأذنا بالإشهاد حرّر ذلك في شهر ذي القعدة من شهور سنة ألف ومائة وتسعة وتسعين من هجرة من له الشرف. والمجد لله حده.

"الختم" شديد **"الختم" موسى**

وكذلك حصتنا في هذه المزرعة المذكورة تابعة المبيع المعين بهذه الحجة وصارت المزرعة ملك الرئيس أقليموس ووصل الثمن الذي خصنا دفعة واحدة.

محرّره الفقير	حرّره	حرّره
منصور بن قيدبيه	**حسين ديب**	**إبراهيم ديب**
	"الختم"	"الختم"

بعدها قدّمت بعض العائلات الدرزيّة أملاكاً لهذا الدير. كما أقاموا أفضل العلاقات مع الرهبان.

7. دير مار أنطونيوس – زحلة

وفي الحادي عشر من أيلول سنة 1772 وهب الأمراء اللمعيون: شديد وحسن وسلمان ونصر وأحمد ومنصور أبي اللمع، رئيس عام الرهبانيّة اللبنانيّة، قطعة أرض في زحلة لأجل تأسيس دير لسكن الرهبان وتشييد كنيسة لخدمة الموارنة وشركاء الأمراء. وهنا النص الكامل للصك: "وجه تحرير الأحرف: هو أنه أعطينا الرئيس مرقوس ورهبانه اللبنانيين موضع في زحله ليعمّروا كنيسة وأنطوش ويكون موضع متسع عليهم ودار للكنيسة ونعطيهم من عند كل واحد منّا أرض نصف غرارة يزرعوها لأجل معاشهم وقيامهم في الموضع المذكور ونعطيهم موضع على حد النهر لينصبوه بستان ويعملوا فيه زريعة ونعطيهم 10 فدادين ينصبوه كرم. وأعطيناهم المواضع المذكورة حتى يقيموها ويعملوها معاشهم ولا نخسرهم عليها شيء. وكل من يكون في تلك النواحي من توابعنا يكونوا تبع الرهبان في أمور دينهم ويكونوا بخدمتهم ويصرفوهم بما يخصهم وما أحد له معهم معارضة بوجه من الوجوه ويدقوا جرس وناقوس. وإذا أستقنوا معزى تكون بلا عداد. وإذا إقتنوا نحل يكون كذلك بلا ميري. وعلى ذلك صار الرضى والإتفاق بيننا وبين المذكورين. وأعطيناهم قول ورأي الله الكريم إننا ما منغير معهم عن ما

نحن شارحين وكتبنا لهم ذلك لأجل البيان تحريراً في 11 أيلول سنة 1772 توافق هجريّة 1185".

نصر، أحمد، سلمان، حسن، شديد

وفي سنة 1773، أعلن الأمراء اللمعيون شديد وحسن وموسى ونصر وأحمد ومنصور رضاهم بإنشاء كنيسة في زحله لأجل خدمة نفوس شركاهم وأن لا يعترضهم أحد. وحرّروا لهم صكاً هنا نصّه:

"وجه الأحرف: هو أنه أعطينا إلى حضرة أعزازنا القس عمانوئيل الرشماوي الأب العام ورهبانه كنيسة وأنطوشاً في حصتنا على بيادر زحله وجميع نصارى حارتنا الموارنة تبعهم ما أحد له معهم معارضة لا البطرك ولا المطران وأي من عارضهم نحن منرفعه عنهم وكتبنا لهم لأجل البيان والإحتياج إليه.

حرّر سنة 1186 هجريّة التي توافق 1773 مسيحيّة".

شديد، حسن، موسى، نصر، أحمد، منصور

(عن الأصل المحفوظ بدير بنابيل)

ثمّ إن الأمير شديد أبي اللمع أصدر إعلاماً إلى عموم أهالي زحله والبقاع يعلمهم فيه بالإتفاق الذي تمّ بينه وبين الرئيس العام للرهبانيّة اللبنانيّة هنا نصّه:

"تعرف حضرة أعزازنا المشايخ أهالي زحله وناسنا وجه البقاع عرفهم الله بكل خير. وبعده نعّرف محبتكم أعطينا قرار إلى عزيزنا القس عمنوئيل الرشماوي يقرّر إلى رهبانه موضع كنيسة حتى يخدموكم في أمور دينكم. المراد تكونوا في

طاعتهم ولا نسمح لأحد يخالفهم، يحيد عنهم أم يعارضهم أم يقضي عند غيرهم من جميع من يتبعنا في تلك النواحي جميعها.

حرّرنا ذلك سنداً بيدهم سنة 1186 هجريّة التي توافق سنة 1772 مسيحيّة".

(عن أوراق دير مار مخايل بنابيل)

وتعّهد الأمراء فارس وإسماعيل وسلمان أبي اللمع إلى الرئيس العام الأب مرقس الكفاعي بتقسيط الديون على دير زكريت قائلين: "سبب تحريره. هو أنه أعطينا قول وقرار إلى عزيزنا القس مرقس رئيس عام الرهبان اللبنانيين ومدبرينه على ديرنا مار يوحنا زكريت بأننا نرد له جميع الرزق الذي راح منه على موجب الحجاج التي بيد أصحاب الرزق ويعطيهم دراهمهم وأصحاب الدين تقسط لهم دراهمهم كل ماية قرش خمسة قروش وأعطينا قول وقرار على ذلك: أن لا أحد من بيت الحايك ولا من بيت المكرزل ولا من بيت شباب لهم عليه أو عليهم بداية بوجه من الوجوه. إنما الذي يباشر معهم على خاطرهم يروحوا لعنده وهيك أعطيناهم قول وهل السند بيدهم لأجل الإحتياج إليه. صح وجرى في 1 تشرين الثاني سنة 1193 هجرية توافق لسنة 1779 مسيحيّة".

فارس إسماعيل سلمان

8. دير مار ساسين – بسكنتا

في سنة 1756 تمّ الإتفاق بين المطران يواصف البسكنتاوي والأب جرجس قشوع رئيس عام الرهبنة اللبنانيّة بالإشتراك مع مجلس المدبّرين على أن يسلّم المطران دير مار ميخائيل بنابيل الذي كان قد جدّد بناءه من ماله سنة 1752 لأجل سكن الراهبات، على أن يأخذ عوضه دير مار ساسين بسكنتا لأجل إقامة الراهبات فيه. وهنا نصّ الإتفاق وجه تحريره وموجب تسطيره:

هو أن نحن المدونة أسماؤنا وختوماتنا أدناه قد إتفقنا وحضرة سيدنا المطران يواصاف البسكنتاوي اللبناني وإتحدنا معاً كإتحاد العضو بالجسد وقد سلمنا ديره مار مخائيل وجبرائيل بأرض المتين. ونحن قد سلمناه دير مار ساسين لأجل سكن الراهبات الذي هو مؤسسهن ومرهبهن ليكونوا قاطنين فيه ويكون الدير المذكور بيده ولا لنا عليه إعتراض في تدبير الدير. ونعطيه راهبين في حياته وبعد مماته لأجل خدمتهم ولأجل إحتياج الدير روحياً ومهما حدث له من الإضطهادات والضيقات نكون سعفته بما أنّه أبناً للرهبانيّة. والقداديس بموجب الفرايض له وإلى راهباته وهو وراهباته يلتزمون بوفاء ذلك وبعد إنتقاله يكون لهم إسقفاً منّا يدبرهم والراهبات لا يقبلوا اسقفاً إلاّ منّا الذي تريده الرهبنة بعد موت المنكور يدبرهم روحيّاً وجسديّاً. ويكون عددهن عشر راهبات حسبما يقوم الدير فيهن وفي مهاشهن وقد كتبنا له هذه الوثيقة بيده لأجل خلاص ذمته وراحة ضميره وراحتنا وضميرنا صح صح.

حرّر سنة 1756 وكذلك لا نمامع في تقدمه واحد من رهباننا يكون إسقفاً عليهن كما ذكرنا أعلاه والراهبات كذلك خضعن له.

القس	القس
أقليموس المزرعاني (المدبر الأول)	جرجس قشوع (أب عام رهبان مار أنطونيوس اللبنانيين)
"الختم"	"الختم"

القس	القس
نهرا برجى	رفائيل موسى
(المدبر الرابع)	(المدبر الثاني)
"الختم"	"الختم"

"عن الأصل المحفوظة بدير بسكنتا"

وأما المدبر الثالث الأب ميخائيل الغسطاوي فكان ترك الفئة البلديّة وإتحد مع الحلبيين.

بعد هذا الإتفاق ما بين المطران والرهبنة. حضر المطران مع الرهبان لدى أمراء بسكنتا ونالوا الرضا والموافقة بموجب صكّ نصّه:

وجه تحريره وموجب تسطيره:

هو أنه قد حضر إلى عندنا عزيزنا المطران يواصف وأعزازنا الرهبان اللبنانيين، والمذكورين قد إشتركوا وإتحدوا مع بعضهم إتحاداً لا فراقاً فيه. وشاورونا على أن يعمروا عمائر بدير مار سيسين ويعملوا حوش منيع في قلالي مصونة. قصدهم ينقلوا الراهبات من دير مار ميخائيل إلى الدير المذكور. وعرضوا علينا إسباب مقنعة مضادة لقوانينهم بسبب عشرة العوام وخلطتهم فيهم وبسبب دخول النساء إلى ديرهم. فنحن إرتضينا بهذا العمل وأعطينا خاطرنا إلى حضرة عزيزنا المطران والرهبان مثلما يريدوا يفعلوا ويجيبوا الراهبات إلى الدير المذكور ويعملوا حسب قوانينهم وشروطهم، بشرط أن يعّمروا أو يجدّدوا وينصبوا ويزيدوا الدير عماراً ورزقاً. ونحن وعدناهم وعد كلّي بأن لا نغيّر ولا نبدّل معهم بشيء ولا نغيّر معهم مسطرة، ولا نسمح بأن أحد يتقّل دمّ على الراهبات كائن من كان. ولا نطابق عليهم بشيء ضدّ قوانينهم ورتنهم. ولهم منّا المراعاة والحمايّة والمساعدة مثل ديورة كسروان وأزود إنتهى.

أحمد	قاسم
"الختم	"الختم"

"عن الأصل المحفوظة بدير بسكنتا"

وفي سنة 1756 سلّم المطران يواصف صكّاً بدير مار مخائيل بنابيل. كما أن المطران يواصف سلّم الرئيس العام صكّاً بمار مخائيل بنابيل هنا نصّه:

وجه تحريره:

هو أنّه أنا المدون إسمي وختمي أدناه قد إتفقت أنا وأخوتي الرهبان اللبنانيين المعروفين وهم القس جرجس قشوع الرئيس العام وقتئذٍ وباقي المدبرين القس إقليموس "المزرعاتي" والقس رفائيل "موسى الحاقلاني" والقس نهرا "بريحي" دون غيرهم وقد سلّمتهم ديري مار مخائيل وجبرائيل المتين تسليماً شرعيّاً إختياريّاً لا كرهاً ولا قسراً والدير المذكور يكون بيدهم كباقي ديورهم وليس لي عليهم إعتراض في تدبير الدير بما أنني قد إتحدت معهم كإتحاد العضو بالجسد فإن كان خيراً فهو متصل بي وإن كان شراً فكذلك وكل شيء من المتخلفات لهم من كتب وأثاث وغيرهم بما أنني إبناً للرهبنة دون المطارين الذين ليس لهم من الرهبنة لكوني ما تسلّمت شيء من الكرسي وأعمل جهدي في إسعاف الرهبنة وأخوتي الرهبان روحيّاً وجسديّاً وظاهراً وباطناً وعلى هذا صار الإتفاق والرضا ما بيننا صح صح.

حرّر ذلك في شهر تشرين الثاني سنة 1756

كاتبه

المطران يواصف (لبناني)

"الختم"

❖ أديار الروم الأرثوذوكس والروم الكاثوليك

نهضة رهبانيّة في دير البلمند

دير سيدة البلمند Bemonte يرجع بناؤه إلى سنة 1157 على يدّ الرهبان السيسترسيان على إنقاض دير قديم جداً. إنّه من زمن الصليبيين وأكبر أديار الفرنجة في لبنان. لعب دوراً كبيراً في حياة الكنيسة والبلاد. غادره الرهبان السيسترسيان على أثر سقوط طرابلس في يدّ قلاوون سنة 1289. تجدد بناؤه في سنة 1603 بفضل يواكيم مطران طرابلس. وإذن بتجديده وترميمه يوسف باشا إبن سيفا الحاكم وذلك بسعي الشيخ سليمان البتروني كاتبه. إستقطب دعوات رهبانيّة كثيرة من لبنان وسوريّا ولاسيما من حلب. وبعد إزدهار الدير بالرهبان والأملاك قرّر هؤلاء أن يقيموا أدياراً في المتن الذي كان تحت حكم الأمراء المعنيين. وتعتبر سنة 1724 تاريخاً رسمياً لإتحاد بعض الروم الأرثونكس مع الكنيسة الكاثوليكيّة نتيجة تاريخ طويل من العمل المسكوني الجدي لاسيما ما بين 1680 و 1724 تاريخ قيام بطريركيّة الروم الكاثوليك رسميّاً.

فالرهبنة المخلصيّة أولاً، ثمّ الرهبانيّة الباسليّة الشويريّة قبل إنقسامها إلى شويريّة وحلبيّة سلكت خطّ الوحدة قبل إعلانها رسمياً. كما أن هذا المناخ كان قائماً في دير البلمند الذي إنطلقت منه بعض الرهبان إلى الشوير وإلى غيره من الأديار، وبالتالي في الإبرشيات الأرثوذكسيّة من طرابلس إلى صور وصولاً إلى بعلبك وحمص.

1. دير مار جرجس – دير الحرف

إن هذا الدير تمّ تشييده في القرن الخامس ميلادي على أنقاض هيكل روماني. هدمه السلطان بيبرس في القرن الثالث عشر بعد إخراجه الصليبيين وتدمير مواقعهم. تمّ تجديده في سنة 1326 على يدّ الراهب وهبه من قريةالرضى في جبل الدروز. في سنة 1309 مرّ بالمكان أمير تنوخي درزي من المتين وهو

في طريقه لمحاربة أحد أخصامه. فظهر له نور الخضر. وبعد دعوته ظافراً مرّ بالمكان ليشكر الله وقديسه الخضر، وقرّر أن يشيّد كنيسة صغيرة على إسم الخضر، ووهب لها أملاكاً واسعة ثمّ إشترى لها أيقونة مار جرجس من بيروت. وعلى أثر تفشّي وباء في منطقة المتن الأعلى طلب الدروز شفاعة الخضر، فإستجاب الله لهم، وأبعد عنهم هذا المرض، فقرّر الأمير عبد الله قيدبيه أبي اللمع تشييد الكنيسة الحاليّة. وقد جاء فوق باب الكنيسة ما نصّه: "الأمير عبد الله أبي اللمع أنشأ دير مار جرجس في بلدة دير الحرف. وقد جاء فوق باب الكنيسة ما نصّه: "أنشأ هذا الدير المبارك إن شاء الله برسم طاعة الله وعنايته حضرة الجناب العالي المكرم الأمير عبد الله إبن المرحوم الأمير قيدبيه الشهير بإبن أبي اللمع عفى الله عنه. بتاريخ ذي الحجّة من شهور إثنين ومائة وألف (الموافق سنة 1691 م) عمل المعلم سمعان والمعلم جرجس الشامي".

2. دير مار يوحنا – الخنشارة

هذا الدير إنطلقت منه الرهبنة الباسليّة والحلبيّة معاً قبل إنقسامها. لقد إشترى الرهبان أملاكاً من الدروز. كما أنهم قبلوا أوقافاً وتقادم منهم. هنا حجّة شراء قطعة أرض من الأمير أبو حسين أبي اللمع في سنة 1710.
جاء في حجة خاصة بدير مار يوحنا الخنشارة أن الرهبان الشويريين قد إشتروا قطعة أرض في سنة 1710 من الأمير أبو حسين أبي اللمع. نصّ الحجّة هو التالي:

"بسم الله الرحمن الرحيم مجلس الحكم المنيف ومحضر الشرع الشريف إشتريا القديسين المطهرين الذين يدعيان يومئذٍ الخوري جرجس والخوري سليمان الحلبيين الذين كانا قاطنين في دير البلمند القاطنين يوم تاريخه في دير مار يوحنا الكاين بأرض قرية الشوير تابع أعمال كسروان إشتريا بمالهما لأنفسهما دون غيرهما من سائر الناس أجمعين من حضرة الجناب العالي المحترم الأمير أبو

حسين المكرّم زاد الله كرمه عظماً الشهير بإبن أبي اللمع إشتريا منه فباعهما ما ذكره حضرة الجناب العالي أنه ملكه وفي حوزته وتحت مطلق تصرفه إلى حين صدور هذا المبيع المبارك وهو جميع قطعة السليخ المسهلة للزراعة يحدّها من القبلة المعظمة ساقيّة السرادين إلى باب العين الصيفيّة ومن الشرق الشير ومن الشمال ساقية الطيبة إلى حدّ الكرم الذي لأبو خليل ومن الغرب إلى رأس القلع الناووس تمّت حدود ذلك الأربع بثمن مبلغه مليتين وخمسون غرش صحيحة أسديه ضرب سكة الإسلام المعامل بها اليوم تاريخه وأيضاً إشتريا القديسين المذكورين حصة جناب العالي المذكور أعلاه دام مجده وعلاه وهو جميع النصف من التوت الكاين بالمزرعة المذكورة بيت عيال الذي هو شركة بيت الجرداق وبيت الرحباني بثمن مبلغه ثمان وأربعون غرش صحيحة أسديّه تكون جملة المشترى المبارك سليخ وتوت ثلاثمائة غرش تعجز غرشين والمثمن الشيخ أبو بشير قانوص بأن زيد من قرية زرعون وقبض الثمن المبارك من يد الشارين المذكورين إلى يدّ البايع المذكور ولم تبقي درهم الفرد وذلك بعد إعتبار ما وجب إعتباره وإختيار وإسقاط الغبن والإكراه من الجانبين ورضياً جميعاً بالبيع المذكور وصار ملكاً من أملاكهم يتصرفوا فيه كيف شاؤا وحيث شاؤا وما كان من المبيع المذكور من شفعة ودرك فهو ذمّة البايع المذكور وما كان من مال السلطان فهو لازم ذمّة الشارين المذكورين وأذن بالإشهاد عليهم طوعاً وإختياراً في العشر الأول من شهر شوال الذي هو من شهر سنة 1122".

الختم	شهود الحال	محرره
أبو حسين ناصيف	عبد الله قانصون بشير	الحقير محمد أبو نعمه
(من الرأس)	(من زرعون)	

كل هذه الوثائق تشير بوضوح إلى أن اللمعين كانوا أمراء قبل معركة عين داره. وبعد معركة عين داره، زاد نفوذهم السياسي والإقطاعي، حتى ورثوا الأمراء الشهابيين في الحكم. فحكموا لبنان من سنة 1843 إلى 1860، ودعي عهدهم بعهد القائمقاميتين.

3. دير مار اشعيا النّبي – برمانا

إن دير مار اشعيا النّبي في برمّانا الذي يخص الآن الرهبنة الباسيليّة الحلبيّة قد تأسس في أواخر القرن السابع عشر. إشترى له الرهبان أملاكاً واسعة كما أن الدروز ساهموا في تقديم الأوقاف له. هنا حجّة شراء أرض للدير من عطاالله إبن البتروني سنة 1698 تقول:

وجه تحريره وموجب تسطيره أنّ الحاج عبدالله راهب دير القديس مار أشعيا النبي إشتراه من عطاالله إبن البتروني الكرم الذي يدعى الخندق والجوره الفوقا حدودها من الشرق كرم أبن صالح ورزق إبن سعد ومن الغرب والقبلة السنسلة والمثمّن الشيخ أبو محمد قرقماش من زرعون، ثمنهم ثمانيّة وعشرين أسديّة من المعاملة الدارجة وقبض البايع المذكور الثمن المعين أعلاه قبضة في الكمال والتمام ما تبقى له عند الشاري حقّه ولا بقيّة من حقّ، وكان ذلك بوجه رضا وقبول الجانبين من غير كره ولا رغم وأذن بالإشهاد وذلك في تاسع يوم شهر آذار عيد الأربعين شاهد سنة ألف وماية وتسعة وكان ذلك في حضور الشهود المعنيّة 1698م.

نشهد بذلك	شهد عون	محرره الخوري	شهد بذلك	شهد بذلك
نفاع إبن إبراهيم	إبن البتروني	يوسف	عبد الله إبن سلمان	حنا إبن سابا

أمّا الأمير عبد الله أبي اللمع فقد سلّم الدير إلى رئيس عام الرهبنة الخوري نصر الله الحلبي بحجّة جاء فيها:

"وجه تحريره وموجب تسطيره هو أنني قد أعطيت ديري المعروف بدير مار أشعيا إلى الخوري نصرالله الحلبي الريس العام في دير مار يوحنا الشوير ولخلفائه من بعده ولرهبانه كافة بأن يتصرّفوا فيه بموجب قانونهم وعلى خاطرهم وأن يخربوا فيه ويعمّروا فيه برضاهم وأنّ الرهبان الذين فيه – والمزمعين أن يكونوا فيه – فليكونوا تابعين هذا الريس وخلفاه وله أن يغيّر في رؤساه من يريد وله أن ينقل رهبانه من دير إلى دير وله أن يطرد منه إلي يريده ولا يعصى عليه أحد ولا نعصي عليه أحداً. ولا نعارضه في تدبير هذا الدير ولا في أمور قانونه بوجه من الوجوه. ويلزمنا أن نحميهم من كلّ من يعارضهم من بطرك أو مطران أو غيره في قانونهم وسيرتهم ونحميهم من كل من يضادهم، ولا نقبل عليهم رشوة ولا وشاية ولا خاطر أحد. ومهما أصابهم فليعلمونا ونحن نقطع عنهم كلّ تجرّي ونحميهم حتى من رفاقنا وتوابعنا ومن مشايخ الضيع، وأعطيناهم قولاً أن لا نأخذ منهم تسليم ولا نجري عليهم عادة من العوايد ولا ندومس عليهم إلاّ بعد ثمان سنين. وإنّي سلّمت الريس المذكور ورهبانهم هذا تادير لسببين: الأوّل لأنني حثّيتهم على ذلك لعمار المكان، الثاني لأجل خاطر الخوري عازار ورهبانه الذين كانوا فيه، لأنهم هم ألزموني وكلّفوني إلى ذلك برضاهم وإختيارهم. وأعطيتهم منّي عهداً قول الله ورأى الله وإيمان الله والقديس مار أشعيا صاحب المقام أنني ما أغير عن العهد أصلاً. جرى ذلك وحرّر في 12 شعبان سنة 1135 هجري (1723 م) وقد دفعنا لهم هذه الوثيقة سنداً لهم إلى حين الإحتياج، وذلك بخاطرنا ورضانا من غير خلاف".

4. دير المخلص – جون

المطران أفتيموس صيفي هو مؤسس دير المخلص سنة 1711. وهو واضع حجر الأساس فيه. إنه على إسم "يسوع المخلص". أكمله من بعده تلميذه الأب إسطفان عطاالله الرئيس العام للرهبنة المخلصيّة. كما أن المطران صيفي كان قد بدأ بتشييد كنيسة دير المخلص الكبيرة والجميلة في سنة 1717 وإنتهى من بنائها سنة 1720. كان المطران أفتيموس صيفي قد أسس جمعيّة رهبانيّة سنة 1683 هدف رهبانها عيش الحياة الإنجيليّة، والسعي إلى الوحدة المسيحيّة، وخدمة الرعايا، والبشارة بالإنجيل في القرى والمدن، والتعليم، والإهتمام أيضاً بأعمال الرحمة وبالشؤون الإجتماعيّة. لقد تأثر بالرهبنة اليسوعيّة، وبالرهبنات اللاتينيّة المقيمة في صيدا، وبحركة التجدّد الرهباني لدى الموارنة. الحياة الرهبانيّة كانت قائمة قبل المطران الصيفي. وكانت مزدهرة أيضاً في المنطقة خلال القرن السابع عشر. لقد ضمن الرهبان أولاً مزرعة مشموشة، أي المزرعة المعرّضة للشمس من الشيخ قبلان القاضي شيخ مشايخ الدروز. فإنصرفوا إلى الزراعة. ثمّ إشتروا الأرض وبنوا الدير. وكانت جون من أملاك الشيخ قبلان القاضي.

الضمان

وجه تحرير الحروف هو أنّنا ضمنّا محبنا المطران أفتيميوس مطران صيدا مزرعة مشموشة تابع أرض جون ثلاثة عقود تسع سنين بمبلغ قدره خمسة وأربعين غرش التي نصفها إثنين وعشرين غرش ونصف. يورد مال كل عقد بعقده وكل سنة بسنتها عن كل سنة خمسة غروش يوردها وذلك إبتداءً مال ميري سنة واحدة وعشرين ومائة وألف إلى إنتهاء العقود المعينة. وكتبنا له ذلك بيده لأجل البيان تحريراً في أول شهر شوال سنة 1121 (3 كانون الأول سنة 1709م).

قبلان

الشراء

وجه تحريره وموجب تسطيره هو أننا بعنا المطران مدينة صيدا المحروسة مزرعة الرصيف وموضع الذي عمّر فيه دير. وهن إقليم الخروب تابع مدينة صيدا وهن تابعين قرية جون وشهرتهم تغني عن تحديدهم. والدير ساكنه القسيس إستفان راهب من قسوس المطران فبعناه المكان يعمّر فيه دير كبير والمزرعة المذكورة بمبلغ قدره ثلاثين غرش من الغروش السالكة معاملة يوم تاريخه وقبضنا من الثمن المعين وذلك بعد النظر والخبرة والمعاينة شرعيّة. وذلك بيعاً صحيحاً شرعيّاً قاطعاً ماضياً لا شرط فيه ولا فساد ولا مرجع في ذلك ولا معاد. بل بيع الإسلام ونفوذ الحكام. وضمنا له الشفعة والتبعة. ويكون هذا الدير المعمور سالم من جميع التكاليف ومن مال السلطان ومهما جددوا في مزرعة الرصيف وعند الدير من توت وزيتون وتين وكرم وزرعوا ما يحطوا شيء لا مال ولا غيره. ويكون الدير وما يتبعه وما يستقني له المطران في أرض جون من معزى زنحل الجميع معاف من التكاليف ومال الميري الذي عايد إلى السلطان نصره العزيز الرحمن. وهل مكان (وهذا المكان) الرهبان الذين يقطنوا فيه ما مرادنا منهم غير الدعا إلى ولدنا محمد. وهل موضوع على كيسه وهو بيغار عليه. وعلى ذلك وقع الرضا والإتفاق منّا برضانا وخاطرنا غير جبر ولا عناد. وكتبنا له هذه الحجة بيده لوقت الإحتياج إليها تحريراً في أول شهر محرم من شهور سنة ألف ومئة وأربعة وعشرين من الهجرة النبويّة على صاحبها أفضل الصلاة والتحيّة والحمد لله وهذا ختمنا يشهد علينا.

قبلان

وقفنا على هذه الحجة بعد وفاة الموحوم عمنا ويعمل بموجبها.

علي جنبلاط

ما فيه من الاذن صدر منّي. نمّقه الفقير إليه عز شانه. مصطفى القاضي بمدينة صيدا المحروسة.

الحمد لوليه والصلوات على نبيه

سبب تحريره وموجب تسطيره

حضرة الرجل الذمي أفتيميوس المطران على طائفة النصارى إلى مجلس الشرع الأنوار ومحفل الحكم الحنفي الأطهر بمدينة صيدا المحروسة لدى متوليه الحاكم الشرعي زيدت معاليه وأبرز من يده شمسكاً شرعيّاً صادراً من فخر الأمراء الكرام الأمير حيدر الشهابي ضابط مقاطعات الشوف من أعمال مدينة صيدا المسطورة خطاباً للمطران المسفور فحواه ومعناه أن أفتيميوس المطران المسفور أرسل عرض حال إلى المشار إليه بخصوص بناء مكان قريب من قرية جون في مزرعة مشموشة من إقليم الخروب الداخل ذلك في ضبط الأمير المشار إليه ليكون مأوى للمطران المذكور ولأتباعه من الرهبان والنصارى ولأبناء السبيل وعابري الطريق من كل ملة وحرزاً للبقر والمعزى ولوضع آلات الحرث والفلاحة والغلال خوفاً من الحراميّة والمسلطين بالتعدي والخيانة وقد أذن له الأمير المشار إليه في بناء المأوى المذكور لكونه عادم النفع والإنتفاع وليس في تعميره ضرر ولا أضرار إذناً صحيحاً مؤرخاً ذلك في منتصف شهر رمضان سنة إحدى وعشرين وماية وألف ممضتاً بإمضائه ومختوماً بختمه المعتاد. وغب إطلاع الحاكم الشرعي المومى إليه على التمسك المزبور التمس المطران المسفور منه صكاً شرعياً على موجب التمسك المزبور بالإذن منه فأجابه إلى مرامه وكتب هذا الصكّ الشرعي ودفعه ليده ليكون له سنداً مؤبداً لكيلا يعارضه في ذلك معارض ولا يدافعه عنه مدافع ولا ينازعه منازع. وعلى ذلك صح الاشاد وكتب ما وقع وحرّر بالطلب في شهر رمضان سنة إثنين وعشرين وماية وألف (تشرين 1710م).

شهود الحال

فخر الأسياد لطف الله أفندي كاتب المربي	فخر الخطبا الشيخ عبد الرحمان الخطيب	فخر الخطبا الشيخ هلالي بن عبد الكافي

فخر الأقران رشيد فخر الموذنين حسن دبوس
علي بهاء الدين الريس عبد الرحمان محضر باشي

يعمل بما فيه شرعاً رسمه الفقير إليه سبحانه
السيد محيي الدين المولى الخلافة بمدينة صيدا عفي عنه
محل الختم

ما فيه من الترقيم على النهج المستقيم. نمقه الفقير إليه سبحانه
أحمد رضائي القاضي لقضاء صيدا المحروسة. في عنه
محل الختم

الأمر حسبما وحكمت بصحته، نمقه الفقير إليه سبحانه
محمد القاضي بمدينة صيدا عفي عنه
محل الختم

بمجلس الشريعة المطهرة الغراء بمدينة صيدا المحميّة أعزها الله تعالى لدى سيدنا فخر قضاة الإسلام شرف ولاة الأنام الحاكم الشرعي الموقّع خطه الكريم أعلاه زيد فضله ودام علاه حضر إلى محل القضا المزبور قدوة الملّة المسيحيّة أفتيميوس الذمي المطران يومئذٍ على طايفة النصارى بالمدينة المزبورة والتمس من الحاكم الشرعي كشف سجل مولانا محمد أفندي القاضي المومى إليه بالمدينة المذكورة في تاريخ سنة إثنين وعشرين وماية وألف قيلاً بأنه قد كان بيده حجة من القاضي المومى إليه مختومة بختمه مؤرخة في إثنين من شهر رمضان المبارك سنة التاريخ المذكور

أعلاه وغابت من يده. ويطلب من الحاكم الشرعي نقلها وإمضائها. فأجابه الحاكم الشرعي لذلك وكشف عن سجلات القاضي المشار إليه المحررات في التاريخ المشرح فوجدها مسطرة فيه وهي بمجلس الشرع الشريف بمسجلات مولانا محمد أفندي دامت فضائله حضر إلى المجلس الشرعي أفتيميوس الذمي وأبرز من يده تمسكاً شرعياً صادراً من فخر الأمراء الكرام الأمير حيدر الشهابي ضابط إقليم الشوف وما يتبعه من الأقاليم التابعة لقضا المدينة المرقومة ممضياً بإمضائه مختوماً بختمه المعلوم مؤرخاً فس شهر رمضان المبارك سنة إحدى وعشرين فحواه ومعناه أنه قد أذن لحافظه الذمي المزبور حسب حكمه النافذ في الأقاليم المذكورة بتعمير مكان حصين في أرض مزرعة مشموشة التابعة لقرية جون الداخليّة في إقليم الخروب في ضبط الأمير المومى إليه ليكون مأوى له ولرهبانه والقساقسة وحفظاً لمعزاه وبقره والغلال وآلات الحرث من الحراميّة بالتعدي وملجأ لكل عابر سبيل. فبعد الكشف والفحص وإطلاع الحاكم الشرعي على أنه لم يحدث بتعمير المكان المزبور ضرر بوجه من الوجوه الشرعيّة ولما في ذلك من نمو الميري وأعانة للفقراء المارين على الطرق القريبة من المكان والإستيناس بأهله حكم بصحة الأذن المذكور وكتب له هذا الصك الشرعي غب إعتبار الوجه الشرعي بنقل الحجة المرقومة وأممضاها ودفعها ليد الذمي المذكور لتكون في يده سنداً وقت الإحتياج بعد سبق النظر والخبرة والعلم بأن المكان المذكور في تصرف الذمي المرقوم هو ورهبانه من غير معارض ولا منازع بعد إعتبار ما وجب الإعتبار به شرعاً تحريراً في غرة شهر جماد الأولى سنة تسعة وعشرين وماية وألف.

شهود الحال

السيد مصطفى الأنصاري	الشيخ عبد الرحمن الخطيب	السيد علي إبن السلح
السيد شرف الدين النقيب سابقاً	الشيخ هلالي المتبولي	مصطفى بلبوش
عبد الرحيم القطب نايب المحكمة	علي دبوس محضر باشي	حسن زيتون

الإذن بالبناء والحماية

إلـى أعز الأصدقاء وأكبر المحبين عزيزنـا المطران أفتيميوس الأكرم سلمه الله تعالى

أولاً مزيد الأشواق إلى رؤياكم المانوسة في كل خير وعافيّة. وبعد، وصلنا عرض حالكم المرسول لنا بسبب أن تعمروا موضـع فـي مزرعة مشموشـة إلـى رهبانكم لأن صاير عليهم حرام وتعدي كون أنهم مفرودين لأجل ما تخرب المزرعة ولا يصير تلف إلى مال الميري. نعرف محبتكم بأننا أعطيناكم إذناً أن تعمروا موضـع حصين إلى رهبانكم يمنع عنهم الحراميّة والتعدي ولا يصير تلف إلى المال الميري ويعمروا المزرعة المذكورة. فتعلموا ذلك وتعتمدوه.

حُـرّر فـي أوسـاط شـهر رمضـان سـنة واحـد وعشـرين ومائـة (17 تشـرين الثـاني 1709م)

حيدر شهاب

إلى أعز المحبين الشيخ أبو ضاهر موسى والشيخ أبو يونس داغر سلمهم الله تعالى

وبعد تعرفكم أن حكا لنا رفيقنا محمد موسى أنكم طالبتوا شركات عزيزنا المطران في عوارض المراد ان كان أخذتم منهم شـيء تردوا إليهم إياه لأن شركات عزيزنا المطران ما عليهم شيء لا عوارض ولا غيره. وأن والله العظيم وبالغ كل يمين أن من الان وطالع أن عدنا عرفنا أنكم كتبتو عليهم قروش أم طالبتوهم بشـيء بيكون سبب تغيير خاطرنا عليكم وبتطليعكم من كل جون ولا تقولوا ما عرفناكم ذلك بكون معلومكم. وكذلك بلغنا أن أخذتوا من شريكنا بو شاهين فرح قرش عوارض إنكان أخذتوا منه شيء تردوا له إياه ماله عادة في الحطط.

مكان الختم الشيخ قبلان

إلى حضرة عزيزنا المطران أفتيميوس المكرم حفظه الله

أولاً مزيد الأشواق مع عظم تزايد الإشتياق إلى رؤياكم الكريمة على كل خير وعافيّة.

وبعده إن سألتم عنّا الله الحمد بخير. ونرجو من الحقّ سبحانه أن تكونوا حضرتكم بزايد الخير وثوب السلامة وغير ذلك. من مضية كم يوم أرسلتوا لنا وإلى عزيزنا يونس من خصوص ان نحرر إلى حضرتكم حجة في الموضع الذي حضرتكم عمرتو به دير وفي مزرعة الرصيف. حرر لكم حجة شرعيّة بإسم حضرتكم تنفع الدير إلى طويل. وإن شاء الله تعالى ما نرضى لكم بهذه ويس. وما يمكن تصل يدنا إلى شيء من المليح في حكاية هل دير (هذا الدير) ونوخره لا في هذه ولا بغيرها. وكل أمر يكون متصل مع حضرتكم ما عندنا فيه ثقلة لان يعلم الله عندنا حضرتكم عزاز وغاليين. وأمر السخت المتصل منّا إلى حضرتكم ما بيروح إلى بر. يدّ وفرغت إلى أختها. المراد من حضرتكم أن تعمروا الدير وتتصبوا عنده وإنشا الله تعالى في وجودكم بيعمر وبيصير كرسي. والحجة واصلة تفهمون مضمونها. المراد مهما كان مجد من الأخبار والإعلام عندكم سرّ وجهر ترسلوا تعرفونا مفصلاً ولا تغيبوا عنّا حرفاً واحداً من سائر ما يكون. ودائماً لا تقطعوا أخبار حضرتكم عنّا مع جميع ما يجد لكم من المصالح والأغراض عرفونا بها تقضى على حسب الأوقات وباقي عمركم يطول والسلام.

تحريراً في أول محرم سنة 1124 (9 شباط سنة 1712 م)

محب مخلص

قبلان

5. دير القديس جرجس – المزيرعة

المزيرعة تصغير مزرعة. إشترى نصفها الرهبان المخلصيون سنة 1739 من مشايخ بيت هرموش أو أبي هرموش الدروز. عائلة لها أملاك واسعة في إقليم جزين وإقليم الخروب. وهي ذات شأن سياسي. بعد معركة عين داره أصابهم الضعف لذلك إضطروا إلى بيع أملاكهم لأديار رهبان المخلص والموارنة معاً. بعد أن إشترى رهبان المخلص المزرعة أقاموا ديراً على إسم مار جرجس. (المخلصي، 1938).

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

وجه تحريره وموجب تسطيره هو أننا بعنا وصرّفنا أعزازنا رهبان دير المخلص نصف مزرعتنا وهي المزيرعة في قاطع جزين بجميع حدودها وتوابعها داشر وعامر وخراب وعمار وعطل وتوت وعريش ورمان وجوز وتين وجميع ما يخص المزرعة المذكورة من ماء وهواء بمبلغ قدره خمسماية غرش نصف المبلغ المذكور مائتين وخمسين غرش. قبضنا المبلغ المذكور بيننا وبينهم بالنصف. ومهما جدّدوا من الأملاك هم والشركاء لهم النصف في الشرش في (مقابل) تعبهم والنصف الثاني لنا الربع ولهم الربع. ومن غلال الأشجار لنا الربع وإلى الرهبان والشركاء ثلاثة أرباع.

ومن يمّ الكلف من عمار وبذار ونصب ومهما صار كلف على الموضوع المذكور علينا وعليهم بالنصف (مناصفة). وشاطرناهم بأن الريس الموجود هو وكيلنا على حصتنا في الغلال والكلف والله بيننا وبينهم. ما أحد يخصّ نفسه عن رفيقه (شريكه) بشيء بل جميع ما يدخل من الموضع المذكور ما عدا حصة الشركاء بالنصف. وإذا صار شكاير (إلى) غير الشركاء مهما دخل منهم تحت ذمة الرئيس بالنصف. وصار الموضع المذكور بيدهم يتصرفون فيه كما يتصرف الملاكة في أملاكها وأصحاب الرزق في أرزاقها. كذلك بعنا أعزازنا

المذكورين مطرح عمار دير لسكنهم وأين ما أرادوا يعمروه في المزرعة المذكورة ومطرح كرم ثاني فدادين ومجال للدير وقبضنا ثمن المواضع المذكورة بيدنا دفعة واحدة برضانا. وما لنا في عمار ديرهم ولا في كرمهم ولا مجال ديرهم حقّ من الحقوق الشرعيّة بل (هي) ملكهم وما أحد منّا له في شركة. وذلك بيعاً صحيحاً شرعياً قاطعاً ماضياً مرضياً لا رجوع فيه ولا معاد.. وشاطرناهم بأن لهم علينا الحماية والرعاية ولا عليهم مال ولا أقلام ولا شيء يخص البلاد على حصتهم وعلى ديرهم. وإذا تزعول من عندهم شريك نتشاور على ثمن حصته إن كان لنا خاطر نشتري معهم وإن كان ما لنا خاطر يشتروا الرهبان ويأكلوا إستحقاق الشريك في حصته.

حرّر في شهر صفر الخير من شهور سنة 1152 (أيار 1739م)

المنسوب إليه صحيحاً شرعياً	المنسوب إليه صحيحاً شرعياً	المنسوب إليه صحيحاً شرعياً
إسماعيل نجم هرموش	سيد أحمد هرموش	شرف الدين هزيمة هرموش
مكان الختم	مكان الختم	مكان الختم

محرر الحروف	المثمن	المنسوب إليه صحيحاً شرعياً
أبو فارس إبراهيم	أبو شريف الدين سماعين	فارس نجم هرموش
من جزين	من السمقانيّة	مكان الختم

سبب تحريره وموجب تسطيره هو أننا أشركنا رهبان دير المزيرعة تابعي دير المخلص على الطاحون التي عمرناها وإياهم حديثا في قاطع ضيعتنا (كفرحونة) على حد أرض المزيرعة بحجر واحد. وقد كلفنا على نصف عمارها من مالنا وحدنا دون غيرنا والرهبان المرقومين اكلفوا على النصف الثاني من مالهم

وحدهم دون غيرهم. ولذلك وجب لهم الحق الشرعي نصف الطاحون المزبورة. ونحن برضانا وإختيارنا وصحة عقلنا قد أشركناهم معنا. وليس لأحد من أقاربنا وأنسائنا القربا والنائين عنا ولا إخوتنا تعلق على الرهبان شركائنا ولا مداخلة ولا مطالبة ولا محاسبة ولا معارضة بأي وجه كان من جميع الوجوه. ولكون صاحب الرزق له التصرف برزقه وماله. وهذه الطاحون هي رزقنا وحقنا شرعاً. وعلى ذلك برز العهد والشرط الصادق بأنه إذا صار منّا بيع للطاحون المرقومة فلا نبيع أحداً غير الرهبان المذكورين كما أنهم اشرطوا على ذواتهم بموجب حجتهم أنهم اذا صار منهم بيع فلا يكون إلى أحد غيرنا. ولأجل البيان وحدوث النسيان وخواطر (حوادث) الزمان حرّرنا لهم هذه الحجة علينا بمحضر الشهود المرقومة أسماؤهم بباطنها. والله تعالى أعظم الشهود وخير معبود. جرى ذلك وحرّر في اليوم الثالث عشر من شهر ربيع الأول من شهور سنة ثلاثة وخمسين وماية وألف للهجرة المحمديّة (سنة 1740م) والحمد الله ربّ البريّة.

كاتبه ومحرّره على نفسه

هاشم برّه

شهود الحال

صح	صح	صح
شهد بذلك	شهد بذلك	شهد بذلك
إبن أختنا	الحاج حسين حماده	حسن إبن الواحد
عبد دياب	وإبن أخيه موسى	

وفي السنة التالية إشترى الأب متياس المذكور من هاشم بره نفسه النصف الثاني من المطحنة ودفع له الثمن وصارت المطحنة كلها ملك الدير كما يظهر من نص هذا الصك بوصول الثمن. أنا محرّره بيدي أبو علي هاشم بره قد

تسلمت من القس متياس (مباردي) رئيس دير المزيرعة كلفة الطاحون بالتمام والكمال. حُرّر وجرى ذلك في اليوم الرابع عشر من شهر ربيع الثاني سنة ألف ومايـة وأربعة وخمسين للهجرة المحمديّة (في 28 حزيران سنة 1741) والحمد الله رب البريّة. صح صح صح.

محرّره

هاشم بره

وفي سنة 1744 إشترى الرهبان وشركاؤهم المشايخ الهرامشة حصة إبني منصور فرح الشركاء المزيرعة كما يظهر من نص هذا الصك الغريب في صيغته بدون إمضاء البائعين كما ترى. وجه تحريره وموجب تسطيره هو أنه باعنا أبو جريس عيسى وأخوه أبو يوسف أولاد أبو منصور فرح باعونا كلما يملكوه في المزيرعة وقبضا حقه مبلغ الثمن ستة عشر قرش نصفها ثمان قروش على وجه الرضا والإختيار لا ملذوذ ولا مغصوب. ولا بقي لاحد عند أحد حقّ من الحقوق الشرعيّة. حُرّر ذلك في سنة 1157 (سنة 1745 م)

شهد بذلك	شهد بذلك	شهد بذلك	شهد بذلك
سلامة حماده	أبو جرجس الحداد	موسى حمادة	عيسى ابن طعمة

وفي شهر نيسان سنة 1757 إشترى الرهبان من الشيخ فارس نجم هرموش حصته الباقية له في المزيرعة مع ما يحق له من مال الميري الذي كان كبار المشايخ يعفون من دفعه للأمير الحاكم كالعادة الجارية في لبنان لذلك العهد ومال الشيخ صاحب المقاطعة مقابل حمايته له. وقبض ثمن ذلك 325 مع سبعة قروش ثمن قنبار هدية لعمدته السمسار في البيع الشيخ يوسف أبو محمود كما يصرح بذلك نص الصك التالي. وجه تحريره وموجب تسطيره هو أننا بعنا نحن حصتنا في المزيرعة وبعنا المال

(الأميري) الذي حلمانين علينا به أفندينا (الأمراء ملحم ومنصور وأحمد) بثمن معلوم. يكون ثمن حصتنا بميرتها المنباعة ثلاثماية وخمسة وعشرين غرشاً وسبع قروش إلى الشيخ بو محمود يوسف ثمن قنباز جوخ. قبضنا الجميع منه وبرأت ذمته من ذلك. ونحن ما عاد طلابة في مال السلطان بالمزيرعة ولا بمال الشيخ منا ولا ممن يكون له تعلق في المزيرعة سيما (إلى) ولد الولد. وان أخذ منهم الحكام ما (فما) له علينا طلابة ولا دعوى. وان حلموا عليهم في مالها ما (فما) لنا عليه دعوى. وان أخذوا منهم مال ما (فما) لهم علينا. وتبارينا الذم من سائر ما يكون من جهة أمور المزيرعة من غلال وثمن ومن مال السلطان. وعلى ذلك وقع الرضى منا ومنهم لا تغيير ولا تبديل مما نحن ذا كرين والذي يغير ويبدل تكون دعواه زور وبهتان. حُرّر وجرى في شهر رجب سنة 1170.

حرّره الحقير
فارس هرموش

وإذا كانت هذه المزرعة بالأصل ملك أشخاص كثيرين من الهرامشة مختلفي الأحوال والمشارب والأغراض من ذكور وإناث وقصر وراشدين رأى رؤسا الرهبان من الصواب ان يشتروا النصف الثاني الباقي ملكاً لهم بوجه لا يحتمل الرجوع فيه من أحد وللتخلص من كل المشاكل معهم وسيما مع القصر والنساء الشهابيين من الأسرة المالكة لذلك العهد في لبنان اذ كانت كلمتهم لا ترد في أمر مهما كان. وكان قد تولى تخت الإمارة في دير القمر ابناء الأمير حيدر شهاب الثلاثة بالإشتراك والإتفاق معاً من سنة 1730 بحق الإرث لأبيهم وهم ملحم وأحمد ومنصور. لكن ما لبث الأمير ملحم وهو الكبير فيهم حتى إستقل بأمر الحكم وحده إلى أن مرض سنة 1754 وضعف جسمه فإسترد أخوه أحمد ومنصور لسبب مرضه وضعفه ما كان قد فاتهما من أمر الحكم. وبعد موت الأمير ملحم سنة 1759 إستقل بالحكم الأمير منصور وحده.

وكان للأب مخائيل عراج الرئيس العام حينئذٍ دالة وجرأة على الأمير ملحم وأهل بيته إما لسابق عهد قديم منذ كان الإثنان في حاصبيا من صغرهما أو لسبب تردده لزيارته ولمعالجته له في مرضه لأنه كان له المام بالطب. وربما كان ذلك للسببين معاً. فرأى الأب العام المذكور أن يكلف الست ضيا إمراة الأمير ملحم الثالثة من نسائه وهي أم الأمير فندي – وربما كانت حينئذٍ أكرم نسائه لديه ولعلها كانت قد تنصرت – ان تشتري للرهبان بإسمابنها المذكور حصة امرأة الشيخ إسماعيل هرموش إبنة شرف الدين هرموش وحصة إبنتها ورديّة هرموش. ومن ثمّ كتبت الصكوك بذلك وصدق عليها الأمير ملحم بإمضائه وختمه. كذلك صدّق عليها أخواه الأمير أحمد والأمير منصور.

6. دير السيّدة للراهبات المخلصيات – دير مخلص

مزرعة كشكيا التي على حدود دير المخلّص إشترتها الرهبنة المخلّصية من أجل إقامة دير السيّدة عليها. إنه معروف بدير سيدة النياح أو دير السيّدة العتيق. لا نعرف بالضبط تاريخ بناء هذا الدير. إلاّ أنه من منتصف القرن الثامن عشر. الرهبنة إشترت الأرض من الشيخ علي جنبلاط سنة 1746، ومن إبنه الشيخ علي سنة 1747. كان الدير ملكاً للرهبان. هو الدير الثاني بعد دير المخلص. ولسوء المناخ تمّ تشييد دير جديد فوضع حجر الأساس في 9 أيار سنة 1755. ولم يتم بناء الدير بكامله إلا خلال سنة 1790. والكنيسة في سنة 1823.

❖ أديار مارونيّة

1. دير مار يوحنا – زكريت

دير مار يوحنا في زكريت من الأديار المارونيّة الأثريّة. كان مركزاً لبعض الأساقفة الموارنة، لاسيّما لأساقفة أبرشيّة قبرس. ثمّ كان ديراً للراهبات العابدات. في القرن الثامن عشر وقع الدير تحت دين هائل، وتعطلت فيه الحياة

الرهبانيّة. حاول الأمراء اللمعنيون ردّ أملاكه وتقسيط ديونه وتسليمه للرهبان اللبنانيين. وقد تعهد الأمراء فارس، إسماعيل، وسلمان إلى رئيس عام الرهبانيّة اللبنانيّة الأب مرقس كفاعي بردّ جميع أملاك الدير. وهنا نصّ القرار:

"سبب تحريره. هو أنّه أعطينا قول وقرار إلى عزيزنا القس مرقس رئيس الرهبان اللبنانيين ومدبرينه على ديرنا مار يوحنا زكريت بأننا نرد له جميع الرزق الذي راح منه على موجب الحجاج التي بيد أصحاب الرزق ويعطيهم دراهمهم وأصحاب الدين تقسيط لهم دراهمهم كل ماية قرش خمسة قروش وأعطينا قول وقرار على ذلك: أن لا أحداً من بيت الحايك ولا من بيت المكرزل ولا من بيت شباب لهم عليه أو عليهم بادية بوجه من الوجوه. إنما الذي يباشر معهم على خاطرهم بروحوا لعنده وهيك أعطيناهم قول وهل السند بيدهم لأجل الإحتياج إليه.

صح وجرى في 1 تشوين الثاني سنة 1193 هجريّة توافق لسنة 1779 مسيحيّة".

فارس إسماعيل سلمان

وكتب الأمراء إلى الشيخ أبو مراد شعيا بخصوص دير يوحنا زكريت هنا نصّها:

"إلى حضرة عزيزنا الشيخ أبو مراد شعيا المكرم. وصلت ورقتكم والورق داخلها وفهمنا مضمونها. من جهة الرهبان بتفهموا أننا نشتهيها لأن صداقتهم قديمة. والتمسك ختمناه. إنما قضية الدين المائة وخمسة قروش عمرها ما صارت غير اننا منعمل قدرنا ما منوخر. وأصل ورقة إلى أهالي بيت شباب وترسلوها إلى عمنا ليختمها وينبه عليهم ويرسل علم للرئيس العام يحضر عنده ليفهمه. ومن ورقة ولدنا وأخونا على أقروها على أصحابها وعرفوه أننا كنا توجهما في خطرتنا وهي ما لحقتنا والسلام."

(عن البيروتي)

فارس إسماعيل

❖ أديار السريان

1. دير مار افرام الرغم للسريان – الشبانيّة

كانت حركة الكثلكة قد قويت جداً في حلب في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وشملت أيضاً الكنيسة السريانيّة الأرثوذكسية التي إنقسمت على ذاتها فكانت الكنيسة السريانيّة الكاثوليكيّة أيضاً. هرب بعض شمامسة السريان الكاثوليك من حلب بسبب إضطهاد اليعاقبة لهم. ولجأوا إلى البطريرك يعقوب عوّاد، حيث طلبوا إليه أن يقيموا في بشرّي. لم يستحسن البطريرك إقامتهم هناك بل طلب إليهم التوجّه إلى الشبانيّة، التي كانت تحت ولاية الأمير عبدالله أبي اللمع، وبناء دير هناك. إستقبلهم الأمير عبدالله بالترحاب وكان برفقتهم المطران إلياس الجميّل (1706 – 1713) وساعدهم على ترميم وإنشاء دير مار افرام الرغم هناك، فأقاموا فيه وإزدهر ولعب دوراً مميزاً في تاريخ الكنيسة السريانيّة الكاثوليكيّة.

❖ أديار اللاتين

1. الكبوشيون في عبيه وصليما

جاء الرهبان الكبوشيون إلى لبنان في النصف الأول من القرن السابع عشر. ففي سنة 1626 أقاموا ديرين في بيروت وصيدا، وفي سنة 1630 في طرابلس، وفي سنة 1645 في عبيه. إما في صليما ففي سنة 1705. هؤلاء الرهبان أدّوا خدمات جلّى في التعليم والوعظ والطّب والترجمة حتى أنهم سعوا في سنة 1627 إلى إقامة مطبعة متعدّدة اللغات في أهدن إلاّ أنهم فشلوا في تحقيق هذا المشروع. والجدير بالذكر أن هؤلاء الرهبان كانوا على علاقة مودّة بالدروز منذ أيام فخر الدين المعني الكبير. طلب الأمير عبدالله من صديقه المطران جبرائيل البلوزاوي مؤسس الرهبنة الأنطونيّة المارونيّة أن يجيىء بهم إلى صليما على أن يقدم لهم الأمير الأرض ويساعدهم في البناء. كتب المطران جبرائيل البلوزاوي رسالتين إلى رئيسهم الإقليمي يطلب فيهما قبول هبة من الأمير عبدالله قيدبيه أبي

اللمع وإنشاء دير لهم. جاء في الرسالة الأول المؤرخة في 25 آذار سنة 1702 ما يلي:

"جبرايل

مطريفول.

دبروا محيلو (مكان الختم)

بركة ربّنا وإلاهنا وسيدنا يسوع المسيح وبركة مار بطرس راس التلاميذ تكون حالّه علي دات الأخ العزيز البادري منصور ريّس الرهبان الكبوشيّين المكّرم أولاً مزيد كثرة الأشواق إلي روياكم في كل خير وعافيّة وبعده نعلمكم بأن حضرة الأمير عبدالله المكرّم باعت لنا مكتوب وهو واصل لكم صحبت أولادنا الكهنة الخوري سليمان ريّس ديرنا والخوري جرجس خادم قرية بعبدات والمضمون أنه مراده ينعم على رهبانهم في عمارة دير في قريته صليما وحضرته جميع ما يتكلّف عمار الدير هو بيحطّه من كيسه بشرط أن ترسلو راهبيّن أم أكثر يسكنو عنده في الدير دائماً ولهم من سيادته واجب زايد وكل كرامه وكل عزازه لأن البلاد بلاده وما فوق يده يدّ ولا أحد بيصول عليه ونحن ولو ما نظره الشريف ما فينا عمّرنا دير مار أشعيا وأعطانا في عماره حسنه زايده وكتير محبته زايده لنا ولكم. القصد يا ولدنا إن كان لكم خاطر في هل أمر ترسلو تعلمونا الذي في خاطركم وهل موضع الذي بدّه يعمّره قوي مليح ولايق لكم وبيصير خير كبير جسداني وروحاني لأن طايفتنا المولرنة كتار حولكم ومثلهم الديوره وبيبقوا الجميع ينتفعوا من رهبانكم لان ... معدوم منكم وبصير خير أكتر من عبيه وخصاره ما بتخصروا شي بل بيزيد مجد الله وأنتم أخبر في محبتنا لكم بعد تجديد البركه عليكم وعلى رهبانكم ثانياً وثالثاً.

حرّر في خمسه وعشرين من شهر آذار سنة ألف وسبع ماية وإثنين ربّان".

أمّا الرسالة الثانية فمؤرخة في 10 تموز سنة 1703 وفيها ما يلي:

"جبرايل

مطريفوليطوس

دبروا محيلو (مكان الختم)

بركة ربنّا والاهنا وسيّدنا يسوع المسيح وبركة مار بطرس راس التلاميذ تكون حالّه على دات العزيز البادري منصور ريّس الرهبان الكبوشيّة المكرّم بركة الرب ثانياً وثالثاً تحل عليكم وعلى رهبانكم وساير تصرّفاتكم أمين. أولاً مزيد كثرة الأشواق إليكم في كل خير وعافيه وبعده في العام الماضي كتبنا لكم أن حضرة الأمير عبدالله المكرّم مراده يعمّر لكم دير في قريته صليما وأنه ما بيكلّفكم شي كما هو داكر في مكتوبه. القصد تكون همتكم في تكميل هذا الأمر لأن بينتج منه خير كبير ونفع روحاني إلى النصارى الساكنين في داك الجانب وبيزتاد مجد سيدنا يسوع المسيح وبينشر الإيمان الحقيقي في تعليمكم وكرازة رهبانكم وحضرة الأمير ما أعناه لهذا الشيء إلاّ محبته إلى رهبانكم ولا قصده إلاّ الحسنه والدعا لأن محبته إلى النصارى زايدة وأبنا لنا ديورة وتكّلف عليهم كاميّة دراهم ورافع عن أرزاقهم المال والأكلاف. والمحبّة ألزمتنا نكتب لكم على ذاك بعد تجديد البركة عليكم وعلى رهبانكم كثير كثير. حرّر في تموز أيام عشره سنة ألف وسبع ماية وثلاثة مسيحيّة".

2. دير سيدة النجاة – بكفيّا

كان الأمير حيدر إسماعيل أبي اللمع على علاقة وطيدة بالرهبان اليسوعيين الذين عادوا إلى الشرق سنة 1831، وذلك بعد حلّ رهبانيتهم. وفي سنة 1833 إشترى الأمير حيدر إسماعيل محبسة وأرضاً في بكفيا وقدمها للآباء اليسوعيين حيث سكن فيها الأب بلانشه، والأب ريكاردونا، والأخ هنز. ثمّ راح هؤلاء الرهبان يوسعون الدير بأموالهم وبمساعدة الأمير أيضاً.

المراجع

1- البطريرك الدويهي، إسطفان. 1976، **تاريخ الأزمنة**، مطابع الكريم الحديثة، جونيه.

2- الخوري غالب، بطرس. 1924، **صديقة ومحاميّة**، بيروت.

3- الخوري الباشا، قسطنطين.1933، **تاريخ دير السيدة**، مطبعة دير المخلص.

4- المخلصي، قسطنطين الباشي. 1938، **تاريخ دير القديس جاورجيوس المزيرعة**، المطبعة المخلصية، صيدا، لبنان.

فهرس الاعلام

ابراهيم باشا: 72، 197، 198

ابراهيموف: 146

ابن البوّاب: 181، 185

ابن الصيرفي: 184

ابن جُنيد: 154

ابن خلدون: 101، 179

ابن رشد: 97

ابن سباط، حمزة بن احمد: 27، 33، 35، 36، 45، 46، 186، 187

ابن سينا: 151

ابن عربي: 165، 166، 181

ابن مقلة: 181، 182، 185، 190

ابن يحيى، صالح: 27، 116، 186، 187، 188

أبو حسين، عبد الرحيم: 61

أبو حلقة، الياس: 125

أبو حمدان، اكرم: 140

أبو شقرا، زياد: 127

ابو ضاهر موسى (الشيخ): 259

أبو عز الدين، نجلا: 103، 107

ابو مراد شعيا (الشيخ): 267

ابو مصلح، حافظ: 115

ابو يونس داغر (الشيخ): 259

ابي اللمع، ابو حسين (الأمير): 250، 251

ابي اللمع، اسماعيل قيد بيه (الأمير): 233، 234 + (علي وفارس): 235
ابي اللمع، أمين منصور (الأمير): 222، 224
ابي اللمع، بشير (الأمير): 225، 226، 227، 229، 230، 232، 233، 239، 240
ابي اللمع، حيدر اسماعيل: 270
ابي اللمع، شديد وموسى: 241، 242، 243، 244
ابي اللمع، عبد الله قيدبيه (الأمير): 250، 253، 268، 269، 270
ابي اللمع، فارس واسماعيل وسلمان: 243، 244، 245، 267
ابي اللمع، يوسف مراد (الأمير): 224، 225، 230، 233، 235
أبي مرشد، وليد: 141
ابي نكد، كنعان (الشيخ): 236، 238
ابي هرموش، قبلان (الشيخ): 238
احمد بن ابي الفرن: 46
اخوان الصفا: 25
آدم: 144، 150
آرامية: 151
الارستاني، شاه خوشين (مبارك شاه): 159
ارسطو: 25: 97: 151
ارسلان، عادل: 130
الأزيدي، معاوية ابن اسماعيل: 149
اسماعيل بن جعفر: 21، 22
اسماعيل، حيدر (الأمير): 230
الأشقر، جرمانوس (الأب): 234
الأطرش، اسماعيل: 79

الأطرش، حسين: 81، 82
الأطرش، ذوقان: 78
الأطرش، سلطان باشا: 28، 70، 71، 72، 73، 74، 75، 76، 77، 78، 79، 80، 81، 82، 84، 85
الأطرش، سليم: 70، 71، 72، 73، 74، 75، 76، 78، 79، 80، 81، 84، 85
الأطرش، شبلي: 73، 76
الأطرش، عبد الغفار: 81
الأطرش، مصطفى: 129
الأطرش، نسيب: 80
الأطرش، يحيى: 79
آغا خان: 153
آغا، اسماعيل: 146
افتيموس، صيفي (المطران): 254، 256، 257، 258، 259، 260
افلاطون: 97، 145؛– افلاطوني: 150، 151، 152؛– افلاطونيّة: 25
أفلوطين: 25، 145
اكرلي، انجين: 60
آل ارسلان: 120
آل الأطرش: 77، 78، 79، 81
آل البكري: 81
آل الضاروب: 118
آل الفزّ: 118
آل اللمع: 267
آل تلحوق: 119، 120، 121

آل تنوخ: 32

آل جنبلاط: 126، 213

آل روضة: 118، 122

آل سليت: 118

آل غاوي: 119

آل ميّاسي: 118

آل هرموش: 261

اهنزادة: 146

اوهرانا: 146

أيني: 146

باز، سليم: 220

بايا نا أوس: 159

البتروني، سليمان: 249

البتروني، عطا الله: 252

بربيه، لوي: 91

البزعوني، بطروس الراهب (القسيس): 217

البسكنتاوي، يواصاف (المطران): 230، 245، 248

بشير الشهابي (الأمير): 119، 232

بطاطو، حنّا: 91

بطرس، الحاج بطرس (المطران): 229، 230

البعبداتي، يعقوب (القس): 219، 220، 221

البغدادي، رويم ابن احمد: 167

بغدادي، مارون: 194

البكري، عطا الله: 81

البكري، فوزي: 81
البكري، نسيب: 81، 82
بلور، هنري ليتون: 56
البلوزاوي، جبرايل (المطران): 217، 268
بن دور، غابرييل: 91
بن ياسرعمّار: 97، 104
بهاء الدين محمود بن محمد (الشيخ): 188
بهلول: 159
بو عز الدين، ابراهيم: 220
البوذيّة: 145، 151
بيبرس (السلطان): 249
بيستون، أ. ف. ل: 173، 174، 175
تلحوق، شاهين: 119
تلحوق، محمود ابراهيم: 121
التميمي، أبو ابراهيم اسماعيل: 99
التميمي، رفيق: 81
التنوخي، بدر الدين: 46
التنوخي، جمال الدين عبد الله (السيد، الأمير): 25، 31، 32، 33، 34، 35، 36، 37، 38، 39، 40، 41، 42، 43، 44، 45، 46، 47، 49، 107، 108، 212
التنوخي، عز الدين: 81
التنوخيّون: 32، 34، 44، 45، 46، 185، 186، 187، 188؛ عائلة تنوخيّة: 33
توماريس (القس): 228

تيموفييت، ايفور: 94
جابر، ربيع: 193، 196، 202، 207
جابر، رياض، 193
جرجس كنعان: 221
جعفر الصادق: 21، 22
جمال باشا: 75، 79، 80، 81
الجميّل، الياس (المطران): 268
الجميّل، فيلبوس (المطران): 234
جنبلاط، سعيد: 61
جنبلاط، علي: 255
جنبلاط، كمال: 93، 94، 124، 125، 126
جنبلاط، نظيرة (الست): 94
الجيلي، عبد الكريم: 165
الحاكم بأمر الله: 19، 20، 23، 24، 26، 103، 106، 157، 158، 163، 181، 182، 183، 184، 185، 187
حتّي، فيليب: 91، 104
حريق، جودي: 110
الحسن والحسين بن علي بن ابي طالب: 21، 22
حسن، بدر السما: 219، 220، 221
حسين بن علي (الشريف، الأمير): 81، 83، 84
الحسين، بدر الدين (الأمير): 45
حلاّق، حسّان: 116، 117، 119
الحلبي، نصر الله (الخوري): 253

حمزة ابن علي (الامام): 19، 20، 24، 25، 37، 39، 94، 99، 103، 104، 107، 163، 173، 174، 175
حوراني، البرت: 63
حيدر منصور: 220
حيدر، رستم: 81
الخازن، وردان (الشيخ): 231، 232
الخميني (الامام): 105
خير الدين، سليم: 141
دانيش: 146
الدروبي، زكي: 81
دو بول، شارل دو بوفور (جنرال): 57، 62
دوستوفسكي: 151
دوفرين (اللورد): 56، 57، 58
الدويهي، اسطفان: 212
الرازي: 152
الرشماوي، عمانويل (القس): 234، 244
روحي: 146
روضة، يوسف: 122
ريّس، ابراهيم: 226، 227
ريّس، فيلبس (القس): 218
الزردشتيّة: 144، 151، 155
زيد بن علي: 21
سارة (الست): 99
سبرنجلينغ، مارتن: 172

السبعلاني، رزق الله (الخوري): 217
ستيرن وولزر: 176
سركيس، متري عبدو: 120
سريان: 213، 216، 268؛ سريانيّة: 151
سعد البني (الشيخ): 81
سقراط: 25، 97
السكاكيني، خليل: 81
سلام، صائب: 124
سلطان، اسحق: 159، 160
سلمان الفارسي: 97، 98، 150، 160
سليت، عبد الرحمن حسين: 118
سليت، قاسم احمد شعبان: 118
سليم، فؤاد: 130
سمعان عريض (القس): 224، 233
السمعاني، يوسف شمعون: 239
سميث (مستر): 120
السيستاني: 152
سيف الدين التنّوخي: 187
سيّور، انطونيوس: 123
شرشل، تشارلز (الكولونيل): 91، 116
شعواني (الست): 98
شعيب (النبي): 150
شمعون، كميل: 124، 125
شهاب، عبد الله بن: 175

شهاب، ملحم واحمد ومنصور: 256
الشهابي، حيدر: 256، 258، 259، 265
الشهبندر، عبد الرحمن (الدكتور): 81
شوفالييه، دومينيك: 63
الشيخ، صادق فضل الله: 119
الشيخ، عبد الواحد مصطفى: 119
شيستر، بيتي: 177
الشيشان: 147، 155
الشيشكلي، أديب: 131
شيلشر، ليندا: 82
الصّليبي، كمال: 59، 63، 186
صيدح، خليل: 81
طريف، صالح: 91
طليع، رشيد: 130
طليع، فريد: 130
عبد القادر (الامير الجزائري): 56
عبد النور، انطوان: 63
عُبيد الله (المهدي): 22
العدوية، رابعة: 98
عز الدين جواد بن علم الدين سليمان: 182
العزيز بالله: 23
العسلي، عبد اللطيف: 81
عطا الله، اسطفان (الأب): 254
العظم، نزيه مؤيّد: 81

العلايلي، عبد الله (الشيخ): 94
العلقمي، محمد ابن: 175
علم الدين، نجيب، 126
علي بن ابي طالب: 20، 21، 22، 150، 160، 164
عوّاد، سمعان (المطران): 238
عوّاد، يعقوب (البطريرك): 268
العود، علي (المختار) أبو أنور: 125، 126
عون، ابراهيم (الأب): 230
غاردجيف، ج. أي: 143
الغاوي، حسن: 119
الغاوي، سعد الدين: 119
غزّارة، احمد: 117، 125
الغزالي: 151، 179، 180
الغسطاوي، ميخائيل (الأب): 247
الغصيني، رؤوف: 17، 106
الغفاري، ابو ذر: 97، 98
غيز، هنري: 120
الفاخوري، عبد اللطيف: 116، 117، 118، 127
الفارابي: 151، 176
فارس اسماعيل سلمان: 267
الفاروقي، سامي باشا: 78، 79
فاطمة: 21، 22
فخر الدين المعني: 212، 268
الفراهيدي: 182

فندي، طلال: 127
فؤاد باشا: 56، 57، 58، 62
فيترات: 146
فيثاغورس: 25، 97
فيصل بن الحسين (الشريف، الأمير): 70، 71، 74، 81، 82، 83، 84، 130، 131، 134
قادري، تحسين: 81
القاضي، قبلان (الشيخ): 254
القاضي، محمد أفندي: 257، 258
القاضي، مصطفى: 256
القرامطة: 144
قشوع، جرجس (القس): 235، 236، 245، 246، 248
قلاوون: 249
قيدبيه، امين (الأمير): 221
قيد بيه، علي منصور (الأمير): 218، 219، 220، 222
قيس، غالب (الشيخ): 98
الكرماني: 152
كسرافي: 146
كلباذي: 164
الكندي: 151
الكندي، المقداد ابن الأسود: 97، 99
كيبلينغ، روديارد: 143
لايش: 104
لويس الرابع عشر (الملك): 212

مار اشعيا (القديس): 218

المأمون (الخليفة): 151

محمد (النبي): 20، 22، 97، 98، 99، 104، 105، 144، 163، 164، 179

محمد بن اسماعيل الدَرَزي: 19

محمد علي باشا: 63

محمد علي بيهم: 183

محمود بن منصور: 238

مُدري، احمد: 81

مدلج، شربل (الأب): 234

مرقس كفاعي (الأب): 267

مريم العذراء: 102

المزرعاني، اقليموس (القس): 246، 248

مستالي طيبيس: 153

المشاحيّة: 144

المعري، ابو العلاء: 188

المعز لدين الله: 22

المعقصة، أحمد وجليلة ودايلة: 118

المقتنى بهاء الدين: 24، 25

المقريزي: 183، 185

مكارم، سامي: 189، 190، 191

مكارم، نسيب: 189، 190

المعني، أحمد (الأمير): 238

موسى الكاظم: 22

مولر: 182
المولى، محي الدين: 257
المؤيدي، غلبان: 45
ناصر خسرو: 152
ناطور، سلمان: 92
النجّار، انيسة روضة: 122
النجّار، سليمان: 130
نَشتكين الدَرَزي: 163، 174
النصفي، محمد: 152
النصيريّة: 155، 158
نعمة الله (الشاه): 158
نكد، كنعان (الأمير): 238
النكدي، عارف: 123
نويهض، عجاج: 130
النيفاري، محمد ابن الجبار: 175، 176
هاشم بره: 263، 264
هرمس (الهرامسة): 145
هرموش، اسماعيل نجم: 262، 266
هرموش، سيد أحمد: 262
هرموش، شرف الدين هزيمة: 262، 266
هرموش، فارس نجم (الشيخ): 264، 265
هرموش، ورديّة: 266
الهشي، سليم: 115، 119
هلّلو (الكومسيير): 123

الهمذاني، عين القوت: 167
الهندوسيّة: 145، 151
هودغسون (مارشال): 172، 173
هيلتون، جايمس: 143
يافي، يوسف أفندي: 220
يسوع: 102، 144
يوسف الانجليزي: 195، 197
يوسف باشا ابن سيفا: 249

فهرس الاماكن

الاتحاد السوفياتي: 141، 142، 153، 156

أذربيجان: 154، 155، 159

الأرجنتين: 208

الأزرق: 93، 129، 130، 131، 132، 133، 135، 138، 139، 140

اسبانيا: 148

اسطنبول: 57، 59، 69، 78، 79، 83

آسيا الوسطى: 141، 142، 146، 147، 148، 153

الأشرفية: 117

افريقيا: 148

افغانستان: 143، 154، 156، 159

اقليم الخروب: 214، 255، 256، 258، 261

المانيا: 73، 79

ام الرومان: 72

أم القطين: 131، 132

الإندوس (نهر): 153

انطلياس: 214، 222، 228، 229

أهواز: 154

اوروبا: 29، 58، 60، 63، 84

اوزبكستان: 153

ايران: 142، 146، 148، 153، 154، 158

ايطاليا: 79

ايلام: 155
باب توما: 56
باريس: 172، 173، 174، 196
باشكورستان: 153
باكستان: 148، 154
بتاتر: 194
برلين: 171، 172
برمانا: 214، 215، 217، 219، 220، 221، 224، 229، 252
بريطانيا: 70، 73، 79، 82، 84، 130، 143، 172، 175، 196، 199، 203، 204
بسكنتا: 215، 245، 247، 248
بشعلة: 212
بعبدات: 215، 218
بعقلين: 171، 208
بعلبك: 188، 249
بعورته: 236
بغداد: 22
البقاع: 61، 113، 119، 225، 226، 244
بكفيّا: 213، 216، 229، 270
بكه: 72
بلاد الشام: 23، 24، 26، 27، 28، 72، 158
بلغراد: 206
البلقان: 78، 79
بلوخستان: 154

بمكين: 215
بنابيل: 215
البنجاب: 153
بيت شباب: 215، 233، 234
بيت مري: 214، 224، 233
بيروت: 26، 27، 30، 56، 58، 59، 61، 63، 75، 77، 82، 92، 113، 114، 115، 116، 117، 120، 121، 122، 123، 124، 125، 126، 193، 196، 199، 200، 202، 204، 205، 206، 208، 224، 250، 268
تبريز: 159
تترستان: 153
تركستان: 154
تركيا: 57، 76، 82، 130، 131، 148، 155
تونس: 22
الجامع الأزهر: 185
جامع الاسكندريّة: 185
الجامع الانور: 184
جامع المقس: 185
جامع راشدة: 185
الجامعة الاميركيّة في بيروت: 116، 118، 122، 193.- الكليّة السوريّة الانجيليّة: 121، 125
السورية الإنجيلية: 121، 125
جامعة اوكسفورد: 171،

جبل الدروز: 24، 28، 70، 84، 129، 131، 133، 134، 249.- انظر ايضا جبل العرب
جبل السمّاق (الجبل الأعلى): 24، 93
جبل الشيخ: 24
جبل العرب: 129، 130.- انظر ايضا جبل الدروز
جبل المقطّم: 185
جبل حرمون: 93
جبل لبنان: 24، 28، 29، 30، 55، 56، 59، 60، 63، 76، 91، 93، 113، 115، 171، 194، 196، 197، 199، 200، 212، 213، 214، 217
جرمانا: 81
الجزائر: 56، 148
الجزيرة العربية: 82، 104
جزين: 201، 214، 261
جل البحر: 117، 118، 119، 120، 122
الجليل: 24، 109
جوار الحوز: 215
جورة البلوط: 219
جورة عرنتا: 219
جورجيا: 155
جوغارا: 153
الجولان: 24، 93
جون: 215، 254، 255، 256، 258
حارة الناعمة: 236

حاصبيا: 92، 98، 201، 205
الحجاز: 82، 179
حلب: 24، 93، 113، 249
الحمرا: 121
حمص: 249
حوران: 24، 27، 28، 56، 61، 69، 70، 71، 74، 75، 76، 77، 78، 79، 80، 81، 82، 83، 84، 113
حوط: 72
الحيرة: 179
حيفا: 77، 83، 135
خراسان: 104، 144
الخنشارة: 215، 250
خوزستان: 154
داغستان: 155
الدكوانة: 214، 229
دمشق: 21، 23، 24، 26، 27، 32، 45، 46، 56، 75، 77، 78، 80، 81، 82، 83، 84، 93، 107، 130، 134، 171، 208، 215
دير القمر: 165، 198، 199، 200
دير الحرف: 215، 250
دير السّيدة: 215، 216، 238، 266
دير سيدة البلمند: 249، 250
دير سيدة النياح: 266
دير القمر: 165، 198، 199، 200
دير المخلّص: 216، 254

دير مار اشعيا: 214، 215، 217، 218، 219، 221، 225، 226، 227، 228، 229، 252، 253
دير مار افرام الرغم: 216، 268
دير مار الياس: 214، 215، 228، 233، 241
دير مار انطونيوس: 215، 233، 234، 243
دير مار تقلا: 215؛- كنيسة: 239، 240، 241
دير مار جرجس: 215، 216، 261
دير مار روكز: 214، 229
دير مار ساسين: 215، 245، 246، 247
دير مار سمعان: 214، 230
دير مار مخايل: 215، 235، 245، 246، 247، 248
دير مار موسى الحبشي: 215
دير مار يوحنا: 214، 215؛- كنيسة: 215، 224، 245، 250، 253، 266، 267
دير مار يوسف: 214، 225، 226
رأس بيروت: 117، 118، 119، 120، 121، 122، 125، 194
الرصيفة: 131، 132
رودس: 79
روسيا: 79
الروشة: 118
زحلة: 214، 215، 216، 225، 227، 228، 230، 243، 244
زرعون: 251، 252
الزرقا: 131، 132
زكريت: 215، 245، 266، 267

زوزَن: 104
ساحل المتن: 215، 250
ساقية الجنزير: 117، 118، 120
سربل ذهاب: 158
السند: 153
السودان: 197
سوريا: 28، 55، 56، 57، 58، 59، 63، 69، 70، 75، 78، 79، 80، 82، 83، 84، 91، 93، 113، 120، 129، 130، 133، 155، 172، 175، 197، 198، 249
السويداء: 77، 78، 79، 95
سياتل: 95
سيبيريا: 142، 147
الشاغور: 45، 46
شانغريلا: 143
الشبانيّة: 216، 268
الشحّار: 29
الشرق الأوسط: 58، 115، 157
الشوف: 24، 26، 27، 28، 29، 30، 32، 110، 124، 125، 126، 193، 194، 196، 197، 204، 206، 214، 256، 258
شويّا: 215
صحنة: 158
صفد: 43
صليما: 215، 216، 268، 269، 270
صور: 249

صيدا: 114، 254، 255، 256، 257، 268
الصّيفي: 117
الصين: 148، 154، 159
طاجيكستان: 143، 153، 159
طبريا: 73
طرابلس: 249، 268
طهران: 159
الظريف: 117
عاليه: 214
عبيه: 33، 45، 46، 47، 216، 268
العراق: 21، 122، 133، 155، 159، 175، 179
العربانية: 212
عشقوت: 215
العقبة: 131، 132
عمّان: 130، 132، 133، 134، 135، 136
عنز: 72
عين القبو: 214
عين المريسة: 117، 118، 122، 125
عين دارة: 200، 208، 252، 261
الغابون: 81
الغارية: 72
الغوطة: 93
الفاتيكان: 172
فرنسا: 28، 29، 56، 63، 79، 83، 123، 141، 196

فلسطين: 27، 43، 91، 93، 108، 113، 134، 135، 158، 172، 175
القاهرة: 19، 22، 23 ، 182
قبرص: 27
قرنايل: 214، 233
القريّة: 78، 79
قريطم: 118، 120
قزوين (بحر): 154، 155، 159
قصير شيرين: 158
قوجار : 153
القوقاز: 141، 142، 146، 147، 153، 155
كازخستان: 142، 148، 153
كامبردج: 172
الكحلونيّة: 215، 241، 242
كراتشي: 153
كربلاء: 21
كردستان: 155، 158، 159
كرسي مطرانية دمشق، 215
كركول الدروز : 117
كرمنشاه: 158
كرند: 158
كسروان: 29، 247
كشمير: 154
كفرحلتا: 212
كفرزينا: 212

كفرستان: 143

كفرنبرخ: 193، 197

لبنان: 28، 55، 58، 60، 69، 70، 82، 91، 92، 110، 113، 122، 125، 134، 158، 171، 172، 175، 185، 186، 208، 249

لرخانا: 153

لُرستان: 159

لندن: 196، 199، 204

ليبيا: 79

المتن: 29، 214، 217

المتين: 215، 233، 235، 246، 249

المجر: 79

المختارة: 61، 125

المروج: 215

مزرعة الشوف: 201

مزرعة عرنتا: 218، 221

المزيرعة: 215

مشموشة: 215، 238

مصر: 22، 23، 24، 27، 63، 79، 172، 179، 182، 196

المغير: 72

المقرق: 131، 132

مكة: 99

المملكة الأردنيّة الهاشميّة: 93، 129، 130، 131، 132، 133، 134، 135، 138

المملكة العربية السعوديّة: 133، 149، 153، 155

المنارة: 125
ميونيخ: 172
نابلس: 72، 73
الناصرة: 72، 73
الناعمة: 215
نجران: 149، 155
النمسا:79
نورستان: 143
نيسابور: 152
نيويورك: 176
الهند: 56، 148، 153، 154، 156، 159
وادي التّيم: 24، 29، 32، 99، 113
وادي حضرموت: 155
الوتوات: 117
وطى المصيطبة: 117، 120، 121
الولايات المتحدة الاميركيّة: 93، 143، 196
اليمن: 24، 153
اليونان: 152

الموحدون الدروز: الواقع والتصورات

مع بلوغ المؤسسة عامها العشرين، يسرّها أن تضع في متناول القرّاء مجموعة مختارة من الأوراق البحثيّة التي عرضها فريق من الباحثين في مؤتمرين نظمتهما المؤسسة في جامعة أوكسفورد بالتعاون مع كلية سانت أنطوني التابعة للجامعة، الأول في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠١، والثاني في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤. معظم هذه الأبحاث ترجم عن النص الإنكليزي، إلا أن بعضها وضع بالعربية منذ البداية.

لقد أخذ كلٌ من الباحثين على عاتقه معالجة موضوع البحث الذي من إختصاصه وعرضه بأسلوبٍ علمي توصّل عبره إلى إستنتاجات وأفكار وآراء تتسم بالتجرد والموضوعية. والمؤسسة، إذ تقدّر عاليا تلك الأفكار والآراء التي تبقى ملكاً لأصحابها، تعبّر لهم عن عميق الإمتنان لإعتماد مؤتمراتها منبراً لعرضها ومناقشتها.

مؤسسة التراث الدرزي
لندن



